ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

M.-D. CHENU, O. P.
Maître en Théologie

ET

M.-T. d'ALVERNY
Conservateur aux Manuscrits, Bibliothèque Nationale

ANNÉE 1959

Et. GILSON. In Memoriam R. P. Gabriel Théry, O. P..... 7-10

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

P. HADOT. Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristote dans le *Codex Bernensis* 363..... 11-27

P.-M. de CONTENSON. Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle..... 29-97

F. RUELLO. La *Divinorum Nominum reseratio* selon Robert Grosseteste et Albert le Grand..... 99-197

TEXTES ET NOTES

Th. SILVERSTEIN. The Vision of Saint Paul : new links and patterns in the Western tradition..... 499-248

Y. LEFÈVRE. Le *De Conditione angelica et humana* et les *Sententiae Anselmi*..... 249-275

R. MATHIEU. L'*Inter omnes impressiones* de Nicole Oresme 277-294

S. PINES. Un texte inconnu d'Aristote en version arabe. *Addenda et corrigenda*..... 295-299

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e
1960

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (V^e)

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

M.-D. CHENU, O. P.
Maître en théologie

M.-T. d'ALVERNY
Conservateur aux Manuscrits, Bibliothèque Nationale

Objet des Archives. — Les *Archives* sont une publication purement historique, exclusivement consacrée à l'étude de la pensée médiévale et à l'histoire littéraire des écrits où cette pensée s'est exprimée. Les *Archives* ne publient que des mémoires originaux, des textes inédits ou dont les éditions actuelles sont insuffisantes.

Année 1926 (Tome I). — Gr. in-8 de 318 pages (*épuisé*).

Année 1927 (Tome II). — Gr. in-8 de 346 pages (*épuisé*).

Année 1928 (Tome III). — Gr. in-8 de 456 pages.

Et. GILSON : *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — P. SYNAVE : *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur.* — J. ROHMER : *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham.* — M.-D. CHENU : *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les sentences.* — P. GLORIEUX : *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII^e siècle.* — G. MOLLAT : *L'œuvre oratoire de Clément VI.* — E. VANSTEENBERGHE : *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — A. WILMART : *La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.* — G. THÉRY : *Le commentaire de maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse.*

Année 1929 (Tome IV). — Gr. in-8 de 404 pages.

Et. GILSON : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, avec une édition critique de De intellectu d'Alfarabi.* — Jos. KOCH : *Jacques de Metz, le maître de Durand de Saint-Pourçain.* — G. THÉRY : *Le commentaire sur le Livre de la Sagesse* (fin).

Année 1930 (Tome V). — Gr. in-8 de 354 pages.

Mgr G. LACOMBE : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I). — Beryl SMALLEY : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II). — Mgr LACOMBE and Beryl SMALLEY : *Indices (Indices of Incipits, Indices of manuscripts).* — Alys L. GREGORY : *Indices of Rubrics of the principal Manuscript of the quaestiones of Stephen Langton.* — R. P. N. D. SIMONIN, O. P. : *Les « Summulae Logicales » de Petrus Hispanus.* — V. LOSSKY : *La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aéropagite.* — M. BOUYGES, S. J. : *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* — Textes inédits. Jeanne ANCELET-HUSTACHE : *Les « Vitae Sororum » d'Unterlinden.* Edition critique du ms. 508 de la Bibliothèque de Colmar.

Année 1931 (Tome VI). — Gr. in-8 de 324 pages.

G. THÉRY : *Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin.* — A.-M. FESTUGIÈRE : *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin.* — D.-O. LOTTIN : *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles.* — H.-D. SIMONIN : *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.* — M. MÉLANDRE : *Iepa ou Scot Erigène ?* — Textes inédits. M. GRABMANN : *Die Opuscula de Summo Bono sive De Vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien.*

Année 1932 (Tome VII). — Gr. in-8 de 284 pages.

Et. GILSON : *Le moyen âge et le naturalisme antique.* — P. MANDONNET, O. P. : *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre.* — M. de CORTE : *Thémistius et saint Thomas d'Aquin.* — D. SALMAN, O. P. : *Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote.* — G. MEERSSEMAN, O. P. : *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais* — A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. : *Studia mirandulana.* — E. LONGPRÉ, O. F. M. : *Questions inédites du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.*

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

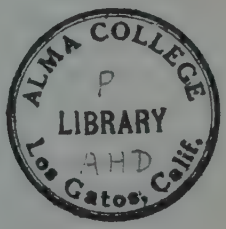
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE
1959

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1960

51783

IN MEMORIAM

R. P. GABRIEL THÉRY, O. P.

(1891-1959)

C'est avec un étrange sentiment d'irréalité que j'écris ce titre funèbre. Le P. Gabriel Théry nous a quittés, mais en dépit des craintes que sa santé chancelante leur a souvent données, ses amis ne peuvent tout à fait se convaincre que la menace si longtemps suspendue sur lui se soit enfin réalisée. Ils ne verront plus ici-bas ce fils de saint Dominique, à l'esprit regorgeant de projets qu'il était toujours prêt à entreprendre, doué d'une puissance de travail peu commune et s'exprimant avec la liberté souveraine de ceux qui ne connaissent aucune raison de taire ce qu'ils tiennent pour la vérité. Nous avons plutôt l'impression que le P. Théry vient une fois encore de s'absenter, comme il lui arrivait parfois de le faire pour une ou deux années, mais qu'il nous reviendra avec la même simplicité qui marquait chacun de ses retours ; d'abord une chaude parole d'amitié qui allait droit au cœur, et, tout de suite, le grand projet du moment qu'il fallait mettre en train sans tarder, car notre ami ne vivait guère dans son propre passé, mais plutôt dans un avenir auquel, tant sa force de persuasion était grande, on se trouvait souvent associé par lui avant de s'en être aperçu.

Les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* sont nées de son esprit, dans un tel moment, au cours d'une conversation qui nous retenait à la porte de la Salle des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale. C'est lui qui en a d'abord conçu le projet, c'est à lui qu'en doit revenir l'honneur. Si différents que nous fussions, il ne nous fallut pas dix minutes pour nous accorder sur ce qu'une telle publication devait être. D'abord, une protestation contre le divorce, alors quasi officiel, de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire. On croira difficilement, mais c'est un fait, qu'un maître illustre de l'Université, très bienveillant d'ailleurs, me demanda alors avec une sollicitude inquiète si le titre des *Archives* n'était pas « contradictoire » ? Ceci se passait vers la fin de 1925. Nous étions entièrement d'accord, le P. Théry et moi-même, sur l'unité essentielle des deux disciplines et l'impossibilité de les séparer. Trente-trois ans de confiante collaboration nous ont convaincus toujours plus profondément

de cette vérité. C'est dire quel deuil atteint les *Archives* au moment où nous perdons celui qui les a le premier conçues. Sans le P. Théry, et sans le généreux appui de notre ami commun, M. Joseph Vrin qui fut leur fidèle éditeur jusqu'à son dernier jour, les *Archives* n'existeraient pas aujourd'hui.

Né le 12 juillet 1891, le P. Théry est entré dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1910. Engagé dans la petite équipe des Dominicains du Saulchoir qui, à partir de 1920, se consacra sous le patronage du P. Mandonnet à l'étude historique et doctrinale du moyen âge, il fut bientôt amené, par ses propres recherches sur les mystiques rhénans du XIV^e^ siècle, à étudier l'influence de Denys l'Aréopagite. Sa découverte, à la bibliothèque de Bruxelles, de la première version latine, faite par Hilduin au IX^e^ siècle, et qu'on croyait perdue, inaugura une longue série de travaux qui ont renouvelé notre connaissance de tout un secteur de la pensée médiévale (« Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denys par Hilduin », *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier et avril 1925).

Une liste sommaire des travaux consacrés par le P. G. Théry à Denys et à certains de ses commentateurs fait assez voir quelle place le problème a tenu dans son esprit. En 1932, *Études dionysiennes. I, Hilduin, traducteur de Denys* (Études de philosophie médiévale, Paris, J. Vrin, vol. XVI) ; en 1937, *Études dionysiennes. II, La version d'Hilduin* (même collection, vol. XIX). L'étude sur *Scot Erigène traducteur de Denys*, parue en 1931 dans le Bulletin Du Cange est révélatrice de la manière à la fois rigoureuse et pourtant très humaine dont notre ami abordait ces problèmes ardus. Les conditions concrètes de transmission des textes par la parole et l'audition l'intéressaient autant que celles qui dépendent de la vue et de l'écriture. De l'immense enquête qu'il avait prévue et dont il reste peut-être encore des parties non publiées, on doit retenir ce qui devait concerner les traductions et paraphrases de ce Vercellensis, dont la connaissance serait si importante pour une meilleure compréhension de saint Bonaventure. Le P. Théry s'y intéressa longtemps ; il en parlait même de telle manière que nous ne pouvons encore nous empêcher de croire qu'il ait tenu prête une édition au moins partielle de ses écrits. En fait, nous ne connaissons de ces travaux que son importante étude sur « Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus » (*La Vie spirituelle*, Suppl. 1932), son « Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche » (*Archives...*, 1935-36, vol. X et 1937-38, vol. XI), enfin le premier travail qui ait jeté quelque lumière sur la personne et la nationalité de cet auteur : « Thomas Gallus, aperçu biographique » (*Archives...*, vol. XIV, 1939). Je me souviens encore du jour où il m'apporta son catalogue autrichien de Denys : « Voilà », dit-il en le posant sur ma table ; « c'est tout ce qu'il y a là-dessus en Autriche ». Peut-être y a-t-il quelque chimère dans la notion d'enquête « exhaustive », mais le P. Théry ne tenait pas cet idéal pour inaccessible et il a certainement tout fait pour l'atteindre dans ceux des travaux signés de son nom qu'il a eu le temps d'achever.

L'importance qu'il attribuait à la pensée de saint Thomas dans la formation de la doctrine d'Eckhart interdit de confondre en un seul projet les recherches du P. Théry sur Denys et ses travaux sur les mystiques rhénans. Leur intime parenté n'en est pas moins évidente. Nous rappellerons seulement son étude sur l' « Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg » (*Revue Thomiste*, vol. XXVII, 1922 ; sa « *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* » (*La Vie Spirituelle*. Supl., 1924, 1925, 1926) ; le travail où il eut l'intense satisfaction de remettre en ordre les documents d'une affaire célèbre mal transmis par la tradition : « Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart dans le ms. 33 b de la bibliothèque de Soest » (*Archives...*, 1926, vol. I). Mais sa contribution la plus importante à notre connaissance du grand mystique spéculatif de Cologne restera sans doute son édition annotée du « Commentaire de maître Eckhart sur le livre de la Sagesse » (*Archives...*, 1928, vol. III et 1929, vol. IV). Des mêmes années date sa collaboration, avec le P. Hugueny, à la traduction française, préfacée et annotée, des *Sermons de Tauler* (3 vol., Paris, 1928-1933). Une édition des *Opera latina* de maître Eckhart avait été entreprise en collaboration avec M. R. Klibansky, en 1934, mais elle fut interrompue par les autorités du régime nazi.

Dans un ordre distinct des deux précédents et parmi ses travaux les plus anciens, il convient de signaler les deux volumes publiés dans la Bibliothèque Thomiste, vol. VI, 1925 : *Autour du décret de 1210. I, David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, et *Autour du décret de 1210. II, Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibl. thomiste, vol. VII, 1926). L'avenue qu'il avait ouverte en cette direction paraît s'être refermée devant lui ; quoi qu'il en soit, ayant fait le point de sa position sur ce terrain, le P. Théry semble l'avoir abandonné de bonne heure sans esprit de retour.

Après avoir enseigné aux Facultés du Saulchoir (Belgique) de 1922 à 1929, le P. G. Théry avait été appelé à Rome pour organiser et diriger un centre d'étude de l'histoire de l'Ordre des Frères Prêcheurs. A ce titre, il fonda en 1931 l'*Archivum Fratrum Praedicatorum* auquel il donna quelques articles. Nous souvenant de l'importance que lui-même lui attribuait, nous rappellerons encore son étude sur « L'augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle » (*Acta Pontificiae Acad. Rom. S. Thomae Aquinatis*, Torino, 1931), prise de position résolue et tranchée sur un problème qui ne comporte peut-être pas de solution.

Deux autres groupes de travaux doivent être joints aux précédents. Le séjour du P. Théry en Afrique du Nord pendant la deuxième guerre mondiale avait naturellement posé des problèmes nouveaux à cette curiosité toujours en éveil. Aussi prompt à l'entreprise qu'il l'avait été au temps de sa jeunesse, notre ami conçut alors tout un programme de recherches sur les voies de pénétration de la philosophie arabe en Occident. Il n'en reste que deux essais : *Tolède, ville de la Renaissance médiévale*, 1944, et *Tlem-*

cen. Évocation sur le passé, 1945. Le deuxième de ces groupes se rattache aux fonctions qu'exerçait le P. Théry comme membre de la Congrégation des Rites (Section Historique) ; il comprend deux ouvrages importants écrits en vue de procès de canonisation : *Recueil des Actes de la vénérable Marie Poussepin, fondatrice des Sœurs de la Présentation,* Tours, 1938, 2 vol., et *Catherine de Francheville, fondatrice à Vannes de la première maison de retraite de femmes,* Tours, 1957, 2 vol. Ces monographies sont des études historiques très poussées et très neuves qui passent la commune littérature des vies de saints. La première ouvre un jour nouveau sur certains aspects peu connus de l'histoire de l'industrie en France, la deuxième est présentée par l'auteur lui-même comme une « contribution à l'histoire religieuse de la Bretagne au XVII[e] siècle ». La cause des femmes remarquables dont il retraçait la vie n'a rien perdu à ces élargissements de perspective et l'histoire y a beaucoup gagné.

Ces indications suffiront à donner une idée de la variété de l'œuvre du P. Gabriel Théry et de son importance. Une *Bibliographie du P. Théry* a été publiée, m'assure-t-on, par les soins de L. Lechêne, à Oran, Heintz, en 1940 (95 pages). Une communication privée m'en annonce une nouvelle édition plus complète ; on ne peut que souhaiter la réalisation de ce projet. Puissent ces simples lignes être lues dans l'esprit qui les a inspirées, de gratitude pour l'initiateur des *Archives,* d'admiration pour l'érudit et d'affection pour l'ami.

Étienne GILSON.

UN FRAGMENT DU COMMENTAIRE PERDU DE BOÈCE SUR LES *CATÉGORIES* D'ARISTOTE

DANS LE *CODEX BERNENSIS* 363

En 1863, dans ses *Rhetores Latini Minores*[1], K. Halm publiait une suite d'*excerpta* contenue dans le *Bernensis 363* (seconde moitié du IX^e^ siècle), sous le titre, qu'il adopta dans son édition : *Ars rhetorica Clodiani de statibus*. Comme il le signalait dans sa préface[2], cette suite d'*excerpta* comprenait d'abord un emprunt à un ouvrage *de statibus*, puis un extrait plus long emprunté à un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, enfin quelques lignes se rapportant au γνῶθι σεαυτόν.

Halm constata que l'extrait du commentaire sur les *Catégories* d'Aristote ne correspondait pas au commentaire de Boèce que nous connaissons. Mais il n'émit aucune hypothèse au sujet de l'origine de cet extrait. Or, il semble bien que nous soyons ici en présence d'un fragment de la seconde édition du commentaire de Boèce sur les *Catégories*[3]. En effet, ce commentaire :

1° se rapportant aux deux premières lignes des *Catégories* d'Aristote,

2° utilise le commentaire de Porphyre sur ces mêmes *Catégories*, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, qui nous a été conservé,

3° utilise également le second commentaire (perdu) de Porphyre « à Gédalius », dont on retrouve les traces chez Dexippe et Simplicius,

4° et enfin, pour différent qu'il soit du commentaire de Boèce que nous connaissons, contient néanmoins beaucoup de particularités de style, propres à Boèce.

Avant d'exposer ces différents points, je reproduis ici le texte de l'extrait

(1) C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 560-592.
(2) *Ibid.*, p. XIV.
(3) Sur ce second commentaire, aujourd'hui perdu, cf. plus bas, p. 23-24.

contenu dans le *Bernensis 363*, selon l'édition qu'en a donné Halm ; cette édition est bonne en son ensemble[4].

Aequivoca dicuntur, quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantia diversa[5].

Igitur[6] res omnes duobus significantur modis, nomine scilicet et definitione substantiae. Ex his ergo diversitates quatuor procreantur : namque res omnes cum rebus aliis aut nomine iunguntur et definitionibus discrepant, aut definitione congruunt et nominibus separantur, aut in nomine et definitione consentiunt, [aut nomine congruunt, definitione dissentiunt] aut in nomine et definitione dissentiunt.

Et illa quidem quae nominibus iunguntur, definitionibus discrepant, vocantur aequivoca. Hoc autem huius modi est : homo pictus et verus ; utraeque enim res uno hominis nomine nuncupantur, sed definitionibus differunt[7]. Nam si quis pictum hominem definiat, ita dicit : homo [aes][8] qui pictus ex coloribus, vivi hominis simulatio : hominem autem verum ita definiet : homo est animal, rationale, mortale, risibile. Atque ita haec congruunt[9] nomine, definitione dissentiunt.

Illa vero, quae definitione congruunt, nominibus separantur, multivoca nominantur, ut sunt ' gladius, ensis ' ; his enim una substantiae definitio est vocabulis discrepantibus.

Illa autem, quae et nomine et definitione consentiunt, univoca dicuntur, ut est ' animal ' et ' homo ' : namque homo dicitur animal et cum animali uno nomine iungitur animalis. At vero si utrumque definias, possis dicere : utraque est[10] substantia animata atque sensibilis.

Illa vero, quae neque nomine iunguntur neque definitione consentiunt, huius modi sunt, quae omnino a se discrepent : haec vocantur diversivoca, ut est ' ignis aer aqua terra ' ; his enim neque eadem nomina sunt neque idem termini.

Aequivoca sunt dicta, quod quamvis definitionibus distent, aequo tamen vocabulo nuncupentur : univoca, quod una sit illis nominis et definitionis significatio : multivoca, quod cum eadem definitio subiecta sit, multis nominibus appellentur : diversivoca, quod omni a se[11] diversitate dissentiant et definitionis et nominis.

Praeter haec autem quinta invenitur habitudo rerum : quae cum sint a se ipsa diversa, coniunguntur tamen quodam modo definitione et nomine, sed non ad plenum, sed ad quandam quasi transfigurationem et per forma-

(4) Je l'ai collationnée avec le fac-similé du *Bernensis 363*, paru dans *Codices Graeci et Latini photographice depicti duce Scatone de Vries, t. II. Codex Bernensis 363*. Leyde, 1897. L'*Ars Clodiani* se trouve aux folios 165v.-166v.

(5) Ce lemme correspond à Aristote, *Categ.* I a 1-2. Il faut probablement corriger *substantia* en *substantiae ratio* ou *substantiae definitio ;* cf. plus bas, p. 4.

(6) Lignes 3-38 : exposé de l'ensemble des rapports possibles entre les mots et les choses, selon leur définition et leur nom : homonymes, polyonymes, synonymes, hétéronymes, paronymes.

(7) Cette phrase correspond exactement à Aristote, *Categ.* 1 a 3.

(8) *Aes* est attesté par le *Bernensis 363*. Halm n'y fait aucune allusion dans son apparat critique. Il est vraisemblable que le mot soit une glose, car il ne s'insère pas dans le contexte au point de vue grammatical.

(9) congruunt *Halm* congruet *B* (= *Bernensis*).

(10) est *Halm* esse *B*.

(11) omni a se *Halm* omnia a se *B*.

rum[12] vocabuli differentiam, ut est ' iustitia iustus ' et ' a grammatica grammaticus '. Haec autem vocantur denominativa, quod de nomine et substantia <nomina et>[13] res diversae trahentes transfigurationis quadam similitudine ad se ipsa coniuncta sunt.

Maxime autem necessaria[14] fuit prima de aequivocis propositio ; discendum enim nobis est, quod non semper res cum nominibus coaequentur[15], sed aliquoties supercrescant, aliquoties minuantur. Namque in aequivocis rebus nomina superantur : nam cum nomen unum sit, plures sunt res quae uno nomine declarantur. In multivocis res nominibus transeuntur[16] ; nam cum una sit eademque substantia, multis vocabulis demonstratur. Hinc[17] est quod propositam vocem praeter aequivocorum scientiam ad aliquod praedicamentorum principium referre non possumus. Aequivocis namque praecognitis cum quisque diiudicandus sermo proponitur et sub praedicamentorum genus aliquod[18] referendus, considero[19], si non illud quod proponitur unam rem significat, et hanc ad propriam praedicationem referre non dubito, ut hoc vocabulum quod est mens ; video, quoniam nihil aliud significat nisi illud quo[20] sapimus et quo ratione vegetamur, ergo quoniam unum significat et hoc ipsum quod significatur substantia

(12) formarum *Halm* formam *B*.

(13) Halm avait introduit une *crux* après *transfigurationis*. Christ avait proposé à Halm la correction suivante : transfigurationis quandam similitudinem ad se ipsae coniunctae sunt, peu convaincante, puisque le *cas* (= *transfiguratio*) n'apporte pas similitude, mais au contraire différence, dans les paronymes. Je suppose pour ma part qu'il y a plusieurs mots qui manquent ; voici en effet le sens général : ces termes sont appelée paronymes, parce que, tirant *(trahentes) leurs noms et leurs substances*, du nom et de la substance d'un autre, tout en étant différents quant à la forme du mot (*diversae transfigurationis* est un génitif de qualité), ces paronymes sont unis entre eux par une certaine ressemblance. C'est une explication étymologique de *denominativa*, à partir de *de nomine*. Il faut donc supposer une phrase de ce genre : « haec autem vocantur denominativa, quod de nomine et substantia, <nomina et> res (= substance) diversae trahentes transfigurationis quadam similitudine ad se ipsa coniuncta sunt ».

(14) Lignes 39 à 70 : nécessité pour Aristote de commencer son traité des Catégories par les homonymes. On ne peut en effet sans connaître les homonymes répartir les termes selon les différentes catégories. Car chaque mot ne désigne pas une seule chose, mais plusieurs mots peuvent désigner une même chose et un même mot plusieurs choses. Si l'on voit qu'un mot ne désigne qu'une seule chose, par exemple *mens*, on pourra le ranger sous la catégorie correspondante, ici, la substance. Si l'on voit qu'un mot désigne plusieurs choses, il pourra se faire que ces différentes choses puissent être rangées sous la même catégorie, par exemple les différents sens de *canis* relèvent tous de la catégorie de la substance ; mais il pourra se faire aussi que ces différentes choses correspondent à plusieurs catégories, par exemple, les différents sens d'*aliquid*. Nécessité aussi de commencer par les homonymes, puisque les catégories elles-mêmes sont homonymes.

(15) coaequentur *Halm* coeqntur *B*.

(16) transeuntur *Christ* transeunt *B Halm*.

(17) hic *B*, *sed* n *supra lin.*

(18) aliquod *Halm* aliquo *B*.

(19) considero et si ad unum praedicamentum cuncta pertinent *Bernensis*. Comme l'avait signalé Usener qui recopia le manuscrit à l'intention de C. Halm, le scribe avait confondu le présent *considero* avec celui de la ligne 55. Mais après *pertinent*, il s'est aperçu de son erreur.

(20) quo *Halm* quod *B*.

est, id est mens, nomen ipsum substantiam declarare pronuntio. Si vero nomen propositum mihi plura significet (declaratio est ipsius significatio), quae distribuo, tunc considero, et si ad unum praedicamentum cuncta pertinent, hoc ad quod pertinet nomen illud significare contendo : ut hoc vocabulum quod est ' canis ', idem dicitur et marinus et terrenus et caelestis : quas singulas significationes cum considero, video esse substantias. At vero si vocabulum diversissimas significet res et quae sub unum genus venire non possint, ut hoc vocabulum quod est ' aliquid ' (etenim dicitur ' aliquid ' et de substantia et de qualitate et de quantitate et de cunctis ceteris generibus, singulas[21] huius vocabuli designationes[22] partiens secundum unum quodque genus, quod nomen illud significat, ad conveniens praedicamentum pronuntiem pertinere. Quod si praeter aequivocorum notitiam nomen propositum ad proprium praedicamentum referre non possumus, recte de praedicamentis inchoans, quid aequivoca forent, propria definitione constituit.

Videtur quoque mihi, cum de aequivocis inchoavit, de ipsa proprie praedicamenti significatione coepisse ; nam cum substantia quantitas et cetera.

1° *Il s'agit d'un commentaire de Categ. 1 a 1-2.*

La première phrase n'est d'ailleurs rien autre chose que la traduction d'Aristote, *Categ.* 1 a 1-2. Il est probable qu'il faut corriger *secundum nomen vero substantia diversa*, en *secundum nomen vero substantiae ratio* ou *definitio*[23] *diversa*. En effet le texte d'Aristote est le suivant : ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος ἕτερος, ou plutôt, selon la tradition d'Herminus et de Porphyre[24], qui explique la présence ici du mot *substantia :* ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.. Quant au mot *definitio*, le commentaire qui commence ensuite semblerait le supposer (3 : « nomine scilicet et *definitione* substantiae »).

Le commentaire qui suit est tout à fait conforme à la tradition des commentateurs depuis Porphyre : les lignes 3 à 38 expliquent le mot ὁμωνύμα *(=aequivoca)* en le replaçant dans l'ensemble de la théorie des homonymes, synonymes, paronymes ; puis les lignes 39 à 70 expliquent pourquoi Aristote commence son livre des *Catégories* par la définition des homonymes.

L'ensemble du texte que nous possédons se rapporte donc bien à *Categ.* 1 a 1-2, et, selon toute vraisemblance, il n'y a pas de lacune : un fragment de Commentaire sur les *Catégories* a donc été recopié tel quel.

(21) singulis *B sed* as *eadem manu correxit.*

(22) designationes *Halm* designationis *B.*

(23) *Ratio* est plus probable. On le retrouve dans les passages correspondants des deux traductions des *Catégories*, attribuées à Boèce. Sur ces deux traductions, cf. L. Minio-Paluello, *The genuine text of Boethius' translation of Aristotle's Categories*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, I, Londres, 1943, p. 151-177.

(24) Cf. Simplicius, *in Categ.*, éd. Kalbfleisch, p. 29, 24-30, 15.

2° *Qui traduit d'abord (lignes 1 à 38), en abrégeant et en synthétisant, le texte du commentaire de Porphyre « par demandes et réponses ».*

La comparaison textuelle qui va suivre est assez éloquente par elle-même. On remarquera seulement que l'auteur latin : 1° change l'ordre selon lequel Porphyre définit homonymes, polyonymes, etc. ; 2° va chercher plus loin dans le commentaire de Porphyre, les exemples qui aident à définir ces différents termes. Chez Porphyre, ce développement se rapporte bien au commentaire de *Categ.* 1 a 1-2.

Porphyre, éd. Busse, p. 60, 18-20 : δηλοῦται γὰρ ἕκαστον τῶν πραγμάτων καὶ δι' ὀνόματος καὶ διὰ λόγου τοῦ ὁριστικοῦ καὶ παραστατικοῦ τῆς οὐσίας αὐτοῦ... παντὸς οὖν πράγματος καὶ ὄνομα καὶ λόγον ὁριστικὸν ἔχοντος σχέσεις ἐν τοῖς πράγμασι τῶν τοιούτων λόγων πρὸς τὰ ὀνόματα γίνονται τέσσαρες[25].

Igitur *res omnes* duobus *significantur* modis, *nomine* scilicet et *definitione substantiae. Ex his* ergo diversitates *quatuor procreantur:*

60,23-25 : τὰ γὰρ πράγματα ἢ καὶ τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ λόγου τοῦ αὐτοῦ κοινωνεῖ, ἢ τοῦ μὲν ὀνόματος οὐ μέντοι τοῦ λόγου, ἢ τοῦ μὲν λόγου τοῦ δὲ ὀνόματος οὔ, ἢ οὔτε τοῦ λόγου οὔτε τοῦ ὀνόματος.

namque res omnes cum rebus aliis *aut nomine* iunguntur *et definitionibus* discrepant, *aut definitione* congruunt *et nominibus* separantur, *aut in nomine et definitione consentiunt, aut in nomine et definitione* dissentiunt[26].

60,25-27 : καὶ ὅταν μὲν τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος κοινωνῇ τὰ πράγματα, τοῦ δὲ λόγου μηδαμῶς, ὁμώνυμα καλεῖται.

Et illa quidem quae *nominibus iunguntur, definitionibus* discrepant, *vocantur aequivoca.*

Exemple emprunté à la suite du commentaire, 65,26 sq. : ὅταν φέρε ἄνθρωπόν τε προσάγορεύσω, τὸ ζῷον λογικὸν θνητὸν καὶ εἰκόνα ἀνθρώπου ὅταν ἰδὼν λέγω ὅτι ἄνθρωπος τοῦτο δηλονότι οὐχ ὡς ἔτυχεν καὶ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι γράμμα καλῶ ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅτι ὁμοίωμά ἐστι τοῦ ζῶντος ἀνθρώπου.

Hoc autem huiusmodi est : homo pictus et verus ; utraeque enim res uno hominis nomine nuncupantur, sed definitionibus differunt. Nam si quis pictum hominem definiat, ita dicit : homo aes qui pictus ex coloribus, *vivi hominis simulatio:* hominem autem verum ita definiet : homo est *animal rationale, mortale,* risibile. Atque ita haec congruunt nomine, definitione dissentiunt.

Reprise de 60,29-31 : ὅταν δὲ τοῦ μὲν λόγου κοινωνῇ τοῦ αὐτοῦ, τοῦ δὲ ὀνόματος μή, πολυώνυμα ταῦτα καλεῖται.

Emprunt à 69,3 : λέγω ὅτι πολυώνυμα ἐστιν ὧν διάφορα μὲν καὶ πλεῖστα ὀνόματα, ὁ δὲ λόγος εἷς καὶ ὁ αὐτός, ὡς ἀόρ, ξίφος, φάσγανον, κ. τ. ἑ.

Illa vero, quae *definitione congruunt, nominibus* separantur, *multivoca nominantur, ut sunt 'gladius, ensis'; his* enim *una* substantiae *definitio* est *vocabulis discrepantibus.*

(25) Cf. Simplicius, *in Categ.* 22, 15 qui dépend de Porphyre.

(26) Le texte latin s'efforce de varier les verbes, alors que le grec n'emploie que κοινωνεῖ.

Reprise de 60,27 : ὅταν δὲ καὶ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὀνόματος, συνώνυμα τὰ τοιαῦτα προσαγορεύεται.

Exemple emprunté à 69,25 : δῆλον ὅτι καὶ ὁ ὅρος κοινος ἔσται πάντων. ἕκαστον γὰρ τῶν εἰρημένων ἀληθῶς ἂν ῥηθείη οὐσια ἔμψυχος αἰσθητική.

Illa autem, quae *et nomine et definitione consentiunt, univoca dicuntur*, ut est ' animal ' et 'homo ' : namque homo dicitur animal et cum animali uno nomine iungitur animalis. At vero si *utrumque definias, possis dicere:* utraque est *substantia animata atque sensibilis.*

Reprise de 60,30-31 : ἐπειδὰν δὲ μήτε τοῦ ὀνόματος μήτε τοῦ λόγου, ἑτερώνυμα καλεῖται.

Exemple emprunté à 69,11 sq. : ὡς πῦρ, χρυσὸς, καὶ Σωκράτης καὶ ἀνδρεία. ἑτερώνυμα δὲ ἐστὶν ὧν τὸ τε ὄνομα καὶ ὁ λόγος ἕτερος.

Illa vero quae *neque nomine iunguntur neque definitione* consentiunt, huius modi sunt, quae omnino a se discrepent : haec *vocantur diversivoca, ut est ' ignis*[27], aer aqua terra ' ; his enim *neque eadem nomina sunt neque idem termini.*

Le développement qui suit, sorte de définition étymologique des homonymes, synonymes, etc., ne correspond à rien dans le commentaire de Porphyre. Mais l'utilisation de Porphyre 60, 18-33 reprend immédiatement :

60,33 sq. :πέμπτος δὲ ἐστι τρόπος ὅταν τινὰ ἕτερα ὄντα ἀπὸ ἑτέρων γένηται μετέχοντα πως καὶ τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ λόγου, διαφέροντα δὲ τῷ μετασχηματισμῷ ἃ καὶ καλεῖται παρώνυμα.

Praeter haec autem *quinta* invenitur *habitudo*[28] rerum : quae *cum sint a se ipsa diversa, coniunguntur* tamen *quodam modo definitione et nomine,* sed non ad plenum, sed ad quandam quasi *transfigurationem*[29] et per formarum vocabuli *differentiam*, ut est ' iustitia iustus ' et a grammatica grammaticus. *Haec autem vocantur denominativa,* quod de nomine et substantia <nomina et> res diversae trahentes transfigurationis quadam similitudine ad se ipsa coniuncta sunt.

3° *Qui utilise ensuite (lignes 39 à 70) le commentaire de Porphyre « à Gédalius », probablement par l'intermédiaire du commentaire de Jamblique.*

(27) Erreur du traducteur latin qui a cru que la présence de πῦρ l'autorisait à donner comme exemple d'hétéronymes, les quatre éléments. Mais les commentateurs discutaient pour savoir si les quatre éléments n'avaient pas substance commune, cf. Simplicius, p. 283, 25.

(28) Plus que τρόπος, *habitudo* traduit σχέσις employé plus haut par Porphyre (p. 60, 19).

(29) L'ablatif μετασχηματισμῷ pourrait suggérer à la fois une correction *(transfiguratione)* et un retour à la traduction manuscrite (*formam* au lieu de la correction de Halm : *formarum*) : « ad quandam quasi transfiguratione et per formam vocabuli differentiam », mais l'introduction de *ad* par le traducteur latin ayant brisé le parallélisme grammatical, il est difficile de proposer avec certitude cette correction.

Pourquoi Aristote commence-t-il par les homonymes? Telle est la question à laquelle répond maintenant le commentaire latin. Question traditionnelle depuis Nicostrate[30], mais que l'on pouvait formuler de deux manières ; et surtout à deux endroits différents du commentaire. On pouvait en effet se demander, *avant* de commenter le chapitre premier d'Aristote, sur les homonymes et synonymes, pourquoi l'auteur des *Catégories* commençait son livre par cette étude. On pouvait aussi, *en commençant à commenter* ce premier chapitre, se demander pourquoi Aristote plaçait en premier lieu la définition des homonymes.

A la première forme de la question, Porphyre répond effectivement dans son commentaire « par demandes et réponses », *avant* de commenter le premier chapitre : « Comme les géomètres placent au début de leurs ouvrages certaines définitions, axiomes, postulats et divisions, utiles à ceux qui commencent, pour qu'ils comprennent clairement les théorèmes, de même Aristote commence par exposer ce qui concerne les homonymes, synonymes, paronymes et le reste, choses très utiles à l'enseignement des catégories... »[31].

De cette première forme de la question et de cette réponse on ne trouve nulle trace dans notre texte latin, qui se rapporte en effet, à la première phrase du premier chapitre d'Aristote.

Le commentaire « par demandes et réponses » connaît également, la seconde forme de la question et il y répond, après avoir commenté les premières lignes du chapitre d'Aristote : « Puisqu'Aristote considère l'être comme homonyme, puisque les catégories sont appelées catégories d'une manière homonyme, voilà la raison pour laquelle, il commence par traiter des homonymes »[32].

Cette fois, notre texte latin contient quelque chose d'analogue à cette réponse : ce sont ses dernières lignes (68-70) qui y correspondent. Mais comme tout ce qui précède ces dernières lignes est étranger au commentaire de Porphyre « par demandes et réponses », nous sommes obligés de rechercher ailleurs une source au développement que nous trouvons dans notre texte latin. L'idée centrale de ce développement est en effet celle-ci : Aristote a dû commencer son livre par les homonymes, parce qu'on ne peut ranger correctement un terme sous une catégorie donnée que si l'on a préalablement compris que chaque terme ne désigne pas nécessairement une seule chose ; en effet un terme peut désigner plusieurs choses et plusieurs termes, une seule chose. D'où l'utilité de savoir que des termes peuvent être homonymes ou synonymes.

Nulle trace de cette idée dans le commentaire de Porphyre « par demandes et réponses ». Par contre, Simplicius semble bien l'attribuer

(30) Cf. Simplicius, *in Categ.*, p. 21, 2.
(31) Porphyre, éd. Busse, p. 60, 1-10.
(32) *Ibid.*, p. 61, 10.

à Porphyre, donc faire allusion au commentaire de Porphyre « à Gédalius ». D'autre part, Dexippe exprime cette même idée, en termes très proches de notre texte latin, et peut l'avoir empruntée, lui aussi, au commentaire « à Gédalius ».

Voici d'abord la traduction du passage de Simplicius qui se situe au moment où Simplicius[33] commence à commenter *Categ.* 1 a 1-2 :

(A) *Utilité du premier chapitre :*

« Les disciples de Nicostrate demandent pourquoi, ayant le projet de faire un traité sur les Catégories, Aristote ne commence pas par elles, mais fait d'abord un exposé au sujet d'autres choses : les homonymes, les synonymes, les paronymes.

(a) *Première réponse de Porphyre : toute science a des prolégomènes :* A leur encontre, Porphyre oppose que, pour tout traité théorique, on commence par exposer certaines choses qui serviront à éclaircir ce qui fera suite, par exemple, en géométrie, les définitions, les axiomes et les postulats.

(b) *Seconde réponse : il faut savoir qu'il n'y a pas un seul nom pour chaque chose :* Ici donc, puisqu'Aristote a pour projet de parler des termes premiers (περὶ τῶν πρώτων λέξεων) qui désignent les choses premières et simples, sous lesquelles il faut ramener toutes les autres choses, si chaque chose avait son nom propre, chaque terme se ramènerait à une seule catégorie. Mais par contre, si le même nom appartient à plusieurs choses, différentes en substance, il faut donc une distinction (διακρίσεως) : il est évident que parfois le mot se réfère à une seule et même catégorie, parfois non. Par exemple, on appelle animal, l'homme, le cheval et aussi Socrate et l'image de Socrate qui n'est qu'une figure de couleurs. Or parmi ces choses, il y a d'une part l'homme et le cheval qui, parce qu'ils participent à la même substance de l'animal qui leur est attribuée d'une manière synonyme, se ramènent donc à la même catégorie. Par contre Socrate et le dessin de Socrate, qui ne participent pas tous deux à la même substance de l'animal, mais l'un à la substance, l'autre à la couleur ou figure extérieure, ne se ramènent donc pas tous deux à la même catégorie. Socrate se ramène à la substance, son dessin, à la qualité. Il fallait donc donner un enseignement préalable concernant l'homonyme et le synonyme.

(B) *Nécessité de commencer le chapitre par les homonymes :*

(a) *Parce que, selon Andronicus, les catégories étant des termes pris en dehors de toute liaison, il faut commencer par les homonymes, qui ne peuvent être eux-mêmes que des termes pris en dehors de toute liaison :* Qu'il soit nécessaire de commencer par les homonymes, Andronicus l'a montré en disant : « Des choses qui sont dites, certaines sont dites sans liaison, les autres avec une liaison. Et parmi les choses qui sont dites sans liaison, certaines sont dites homonymes, car elles n'ont de commun que le nom pris isolément ».

En sorte qu'il apparaît nécessaire de commencer par les homonymes si l'on s'en tient aux raisons qui viennent d'être exposées, et aussi parce qu'il y a beaucoup d'hésitation pour savoir si l'être est ou non un genre : c'est la théorie des homonymes et des synonymes qui permet de le connaître.

(b) *Parce que, selon Jamblique, le terme même de catégorie est un terme*

(33) P. 21, 2-22, 9.

homonyme : Quant au divin Jamblique, il s'exprime ainsi : « Il me paraît excellent que celui qui traite des catégories, commence par les homonymes. Car les catégories elles-mêmes possèdent un nom qui est homonyme : celui de catégorie. Car elles sont différentes en leurs réalités et en la totalité de leurs genres, elles n'ont rien de commun que le nom. Et l'acte même d'attribuer (τὸ κατηγορεῖν) se dit de manière homonyme. Si donc il n'est pas possible, ni de comprendre la propriété même de catégorie ni de trouver comment cette propriété appartient en commun à plusieurs termes et a un rapport à tous les êtres, sans avoir défini au préalable les homonymes, c'est à juste titre qu'Aristote commence par traiter des homonymes ».

Il y a une grande parenté d'idées entre le texte de Simplicius et notre commentaire latin. Sans doute, nous ne retrouvons plus trace du développement A a, attribué explicitement à Porphyre et concernant la nécessité de prolégomènes pour toute science, plus trace non plus du développement B a, concernant les termes pris sans liaison, mais les développements A b et B b sont reconnaissables, dans le même ordre, en notre texte latin. Les lignes 39 à 67 correspondent au développement A b : il n'y a pas un nom pour chaque chose. Il faut donc connaître la doctrine des homonymes pour pouvoir répartir les termes qui nous sont proposés, selon chacune des catégories. Si le terme que nous considérons n'a qu'une signification, comme *mens*, il est facile de le ramener à la catégorie qui lui convient. Mais si le terme est équivoque, il faut en distinguer les différents sens : il est possible que, comme pour le terme *canis*, ces différents sens se réfèrent tous à la même catégorie, ici, celle de substance. Mais il est possible aussi que ces différents sens se répartissent selon les différentes catégories, comme pour le terme *aliquid*. On voit d'ailleurs que les exemples proposés par notre texte latin *(mens, canis, aliquid)* sont différents des exemples (l'homme, le cheval, Socrate, l'image de Socrate) proposés par Simplicius.

Les lignes 68 à 70 correspondent au développement B b attribué par Simplicius à Jamblique. Bien que notre *excerptum* s'arrête au milieu d'une phrase, on voit très facilement que le commentateur latin fait allusion au caractère homonyme des catégories elles-mêmes ; il est normal de commencer par les homonymes, un traité qui a pour objet des homonymes. Nous l'avons vu, cette idée existe aussi dans le dialogue de Porphyre, « par demandes et réponses ». Mais il faut avouer qu'il y a une certaine analogie littérale entre Jamblique, cité littéralement par Simplicius, et notre texte latin :

Jamblique, ap. Simplicius, 22,1 :

Δοκεῖ μοι... πάντων κάλλιστα ἀπὸ τῶν ὁμωνύμων ἄρχεσθαι, ὁ περὶ τῶν κατηγοριῶν διαπραγματευόμενος · αὐταὶ γὰρ δήπουθεν αἱ κατηγορίαι ὁμώνυμον ἔχουσι τὸ τῆς κατηγορίας ὄνομα.

Videtur quoque mihi, cum de aequivocis inchoavit, de ipsa proprie praedicamenti significatione coepisse ; nam, cum substantia quantitas et cetera.

On décèle également un mouvement analogue entre Jamblique et les lignes 64-67 de notre texte latin :

Jamblique, ap. Simplicius, 22,6-9 :

Εἰ τοίνυν οὐκ ἔνεστιν... αὐτο τοῦτο τὸ ἰδίωμα τῆς κατηγορίας συνιέναι... εἰ μὴ τις τὰ ὁμώνυμα ἀφορίσαιτο, εἰκότως ἐν ἀρχῇ τὸν περὶ αὐτῶν ποιεῖται λόγον.

Quod si *praeter aequivocorum notitiam* nomen propositum ad proprium praedicamentum referre non possumus, *recte de praedicamentis inchoans*, quid aequivoca forent, propria definitione constituit.

Ici, je le répète, il ne s'agit que d'un mouvement analogue ; d'ailleurs le contexte est différent. J'admettrais volontiers que *proprie praedicamenti significatione* (ligne 68) correspondît à τὸ ἰδίωμα τῆς κατηγορίας.

On peut signaler par ailleurs quelques expressions qui ont quelque analogie, dans notre texte latin, et dans le reste du développement de Simplicius. Par exemple, l'expression : se ramener à ou sous une catégorie, se retrouve de part et d'autre (Simplicius 20, 10) : ὑπὸ μίαν ἕκαστον ἀνήγετο κατηγορίαν et notre texte latin (47) : « sub praedicamentorum genus aliquod referendus ». De même *diiudicandus sermo* peut correspondre à Simplicius 21, 12 : διακρίσεως ἔδει[34]. Surtout « maxime autem necessaria fuit prima de aequivocis propositio » correspond assez littéralement à Simplicius 21,21 : ὅτι δὲ χρειώδης ἐστὶν ἡ τῶν ὁμωνύμων πρόληψις.

Mais l'identité d'idée et de vocabulaire est beaucoup plus étroite entre notre texte latin et un passage du commentaire de Dexippe sur les *Catégories*.

Dexippe, *in Categ.* éd. Busse, 16,18 : ἐροῦμεν ὅτι οὐ συμμετρεῖται τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα, οὐδ' ὅσα τὰ πράγματα, τοσαῦται καὶ αἱ ἐπ' αὐτοῖς σημαντικαὶ λέξεις οὔτε καθ' ἕκαστον οὔτε κοινῶς κατὰ γένος, ἀλλ' ὅπου μὲν ὑπερβάλλει, ὅπου δὲ ἐνδεῖ τὰ ἕτερα ἑτερων, ὥστε ἐπὶ τὴν προτεθεῖσαν λέξιν τὴν ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον χρὴ σκοπεῖν, εἰς ποίαν κατηγορίαν ἀνάγεται.

Discendum enim nobis est, quod *non semper res cum nominibus coaequentur, sed aliquoties supercrescant, aliquoties minuantur... hinc est quod propositam vocem* praeter aequivocorum scientiam *ad* aliquod *praedicamentorum* principium *referre* non possumus.

Or la suite du texte de Dexippe correspond assez bien à ce que Simplicius rapporte explicitement ou implicitement à Porphyre, dans le texte traduit plus haut (cf. A a et b) :

Dexippe 16,24 sq. : « Voilà pourquoi Aristote commence par un exposé détaillé concernant les homonymes, les synonymes et les paronymes :

(Cf. Simplicius A b) : il nous enseigne ainsi à considérer de toutes manières si quelque chose de ce genre n'advient pas aux termes qui doivent être rangés sous les catégories (c'est-à-dire s'ils signifient plusieurs choses, ou au contraire si plusieurs termes ne signifient pas la même chose). Ainsi, il expose bien, pour ceux qui voudront connaître exactement les termes à ranger sous les catégories, l'enseignement qui doit convenablement être donné en premier lieu.

(34) C'est la διάκρισις τῶν σημαινομένων, dont parle ailleurs Simplicius, *in Categ.* p. 237, 7.

(Cf. Simplicius A a) : Car, de même que dans les autres sciences nous commençons par exposer certaines choses, sans lesquelles il est difficile et même absolument impossible de connaître l'objet de ces sciences, de même ici, avant de commencer la division en catégories, nous commençons par exposer certaines choses qui éclaireront la suite (εἰς τὴν σαφήνειαν τῶν ἑξῆς =πρὸς σαφήνειαν... τῶν ἑξῆς,... Simplicius 21,6). »

Ayant constaté ces analogies, il nous reste à interpréter le fait : qu'est-ce qui explique le rapport entre Dexippe, Simplicius et notre texte latin? Problème complexe : on sait combien les commentateurs se plagient : Simplicius[35] nous signale que Jamblique utilise abondamment Porphyre, que Dexippe recopie Porphyre et Jamblique, et que lui-même, Simplicius, cite très souvent et très abondamment Jamblique[36]. Selon ces données, le texte de Dexippe, si proche de notre texte latin, a pour sources, ou bien uniquement le commentaire de Porphyre « par demandes et réponses », ou bien le commentaire « à Gédalius », ou bien Jamblique. La première hypothèse est à exclure, puisque, dans le commentaire « par demandes et réponses » nous ne retrouvons pas tout ce que nous trouvons dans ce passage de Dexippe. En faveur de la seconde hypothèse, plaide le fait que Simplicius semble bien réunir *sous le nom de Porphyre*, les deux parties du développement que nous retrouvons chez Dexippe (Simplicius A a et A b). A aucun moment, Simplicius ne laisse entendre que ces deux parties proviennent de deux auteurs différents : or la première est rapportée explicitement à Porphyre. Il est donc probable que le développement A b de Simplicius remonte au grand commentaire de Porphyre « à Gédalius », et que Dexippe en soit un témoin antérieur. Ainsi notre texte latin aurait, lui aussi, pour source, ce commentaire « à Gédalius ». Mais, comme Simplicius utilise *Jamblique*, pour le développement B b, et que ce texte de Jamblique semble avoir laissé des traces dans notre texte latin, on peut se demander légitimement si Dexippe, notre texte latin et Simplicius n'ont pas finalement utilisé directement Jamblique, et, seulement au travers de Jamblique, le commentaire « à Gédalius ». Autrement dit, ce serait Jamblique qui, dans son commentaire rapporterait les doctrines de Porphyre et d'Andronicus citées par Simplicius. On retrouve chez Simplicius[37], un exemple analogue à propos des « postprédicaments » : Simplicius, citant Porphyre, Andronicus et Jamblique, utilise en fait le commentaire de Jamblique. Nous aurons à revenir sur cet exemple[38].

En tout cas, on ne trouve de développements analogues à notre texte latin, ni chez Ammonius, ni chez Olympiodore, ni chez Philopon, ni chez Élias. Le parallèle avec Dexippe ne permet que deux hypothèses : ou bien notre texte latin utilise Porphyre « à Gédalius » *et* Jamblique, ou bien il

(35) Simplicius, *in Categ.*, p. 2, 5-29. Dexippe, *in Categ.*, p. 5, 9.
(36) *Ibid.*, p. 3, 2-4.
(37) *Ibid.*, p. 379, 8-33.
(38) Cf. la note suivante.

utilise le seul Jamblique et, au travers de celui-ci, le commentaire à Gédalius.

4° *Qui contient des termes et des tournures propres à Boèce.*

Ces précisions concernant l'influence de Porphyre et de Jamblique font immédiatement penser au commentaire de Boèce sur les *Catégories* d'Aristote. Récemment M. Pfligersdorffer[39] faisait remarquer, à propos du problème des « postprédicaments », comment Boèce, à la fin de son commentaire, utilisait le commentaire de Porphyre « à Gédalius », au travers et à l'aide du commentaire de Jamblique. C'est exactement à la même hypothèse que nous conduit notre présent texte latin.

Mais, je l'ai déjà dit, le texte que nous avons devant nous n'est pas le commentaire des *Catégories* par Boèce que la tradition nous a conservé. On remarquera pourtant certains rapports, surtout celui-ci :

Boèce, *in Categ., P. L.*, 64,163 d 8. Ergo quoniam *res omnis* aut diffinitione aut nomine declaratur, *ex his* duobus, *nomine scilicet et diffinitione, diversitates quatuor procreantur.*	Igitur *res omnes* duobus significantur modis, *nomine scilicet et definitione* substantiae. *Ex his* ergo *diversitates quatuor procreantur.*

Outre ce rapport textuel, l'identité des termes techniques saute aux yeux. Dans le commentaire de Boèce sur les *Catégories* et dans notre texte latin, on trouve les mots caractéristiques : *aequivoca*, *multivoca*[40], *univoca*, *diversivoca*, *denominativa*, *transfiguratio*[41] (= μετασχηματισμός) et tous ces termes sont propres à Boèce.

(39) G. Pfligersdorffer, *Andronikos von Rhodes und die Postprädikamente bei Boethius*, dans *Vigiliae christianae*, t. VII, 1953, p. 98-115. La comparaison entre Simplicius p. 379, 21 et Boèce, *in Categ., P. L*, 64, 233 c montre que Simplicius et Boèce dépendent tous deux de Jamblique (cité par Simplicius). Or Simplicius et Boèce citent auparavant Porphyre et Andronicus. Mais, il apparaît dans Simplicius (379, 21 : πολὺ γὰρ πρὸ τούτων) que Jamblique citait lui-même Porphyre et Andronicus. Boèce cite donc ces deux auteurs par l'intermédiaire de Jamblique. Comme le fait remarquer M. Pfligersdorffer, J. Bidez (*Boèce et Porphyre*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2 (1923), p. 194, n. 1) avait laissé entendre que Boèce, utilisant dans la fin du commentaire des *Catégories* qui nous a été conservé, le grand commentaire de Porphyre « à Gédalius », l'avait peut-être fait à l'aide du commentaire de Jamblique. Boèce lui-même atteste qu'il a lu le commentaire de Jamblique, cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 267, n. 9.

(40) Par exemple, Martianus Capella emploie *plurivoca* (IV 357 ; p. 164, 11 Dick). Cf. à ce sujet, G. Pfligersdorffer, *Zur Boëthius, De Interpr. ed. sec. I, p. 4, 4 sqq. Meiser nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, dans *Wiener Studien* 66 (1953), p. 135.

(41) Cf. Boèce, *in Categ.* 167 d 11 qui traduit Porphyre, *in Categ.* 69, 24.

D'autres expressions que l'on rencontre souvent dans les œuvres de Boèce reviennent une ou plusieurs fois dans notre texte : *definitionibus discrepare*[42], *nomine iungi*[43], *nomine congruere*[44]; *diversitates*[45] pour désigner plusieurs modes possibles, *designatio*[46] au sens de σημαινόμενον ; *significatio*[47] dans le même sens ; *terminus*[48] pour traduire ὅρος ; *plura significare*[49] à propos des homonymes ; *definitione constituere*[50]; *vegetari*[51]; *habitudo*[52]; *simulatio*[53]; *rem trahere*[54].

On remarquera aussi dans notre fragment, une des caractéristiques du style de Boèce : la recherche de la variété, dont McKinlay[55] et, récemment, M. Minio-Paluello[56] ont souligné l'importance. Par exemple, lignes 3-8, là où l'original grec de Porphyre emploie seulement κοινωνεῖ et οὐ (κοινωνεῖ), Boèce emploie six verbes différents pour exprimer la communion ou la non-communion.

Puisque nous sommes en présence d'un commentaire latin des *Catégories*, qui n'est pas celui de Boèce que nous connaissons, mais qui a les caractéristiques du vocabulaire et du style de Boèce, une seule hypothèse semble possible : nous sommes en présence du second commentaire de ce même Boèce, sur les *Catégories*; second commentaire qui est perdu, mais

(42) Cf. Boèce, *in Categ.* 164 a 8 : « alia vero quae nomine quidem congruunt, *diffinitionibus discrepant; in Isag.*, Schepps-Brandt, p. 33, 8 : « sed eadem *definitionibus non discrepent* ».

(43) Boèce, *in Categ.* 163 d 8 : « eodem *nomine...iunguntur* ».

(44) Boèce, *in Categ.* 164 a 8 : « *nomine* quidem *congruunt* ».

(45) Outre le texte d'*in Categ.* 163 d 8, cité plus haut, cf. également, *in Arist. de interpretatione* (Meiser) *ed prima*, t. I, p. 126, 9 : « erant autem *quattuor diversitates* », et ed. secunda, t. II, p. 147, 9.

(46) Cf. Boèce, *in Arist. de interpret.*, t. I, p. 14, 20 ; 21, 24 ; 34, 2 ; 74, 28 ; 119, 3.

(47) Boèce, *in Isag.*, p. 174, 11 ; 171, 12 : « ubi enim non est simplex dictio, illic multiplex significatio est ».

(48) *In Isag.*, p. 338, 14 : « quorum *termini* differentes, et ipsa sunt differentia » ; 40, 3 ; 245, 20.

(49) *In Isag.*, p. 223, 18 : « uox autem *plura significans* aequiuoca nuncupatur; (cf. p. 223, 17. 23).

(50) *In Isag.*, p. 32, 22 ; 33, 4 ; 60, 25.

(51) Cf. *in Isag.*, p. 136, 2 : « in vegetandis corporibus » ; *de diff. topicis*, 1196 d.

(52) = σχέσις, *in Isag.*, p. 172, 2 ; p. 212, 4 ; 213, 11 ; *in Arist. de interpret.*, t. I. p. 46, 6 ; *in Categ.* 212 b.

(53) *In Arist. de interpret.*, t. II, p. 121, 17.

(54) *In Categ.* 168 a 2 : « ita quoque nomen adipiscitur... et *rem* quoque inde *trahit* ».

(55) E. McKinlay, *Stylistic tests and the chronology of the works of Boethius*, dans *Harvard Studies in classical Philology*, 18 (1907), p. 129.

(56) L. Minio-Paluello, *The genuine text of ... Categories*, p. 171 : « Boethius translates the same Greek word by different Latin equivalents when the meaning remains the same, thus rendering the language more varied ».

annoncé par Boèce, dans son premier commentaire[57], et attesté également[58] par certains détails de la tradition manuscrite de ses œuvres.

Selon l'analyse du fragment ici retrouvé, il apparaît que ce second commentaire continuait, comme le premier, à utiliser très littéralement le commentaire de Porphyre « par demandes et réponses », mais qu'il le complétait, soit directement par le commentaire « à Gédalius », soit par le commentaire de Jamblique. Il est intéressant de rappeler que J. Bidez[59] avait écrit en 1923 : « Très probablement, dans le second ouvrage que Boèce préparait — et que nous ne connaissons que par l'annonce rapportée ci-dessus — Jamblique devait figurer au premier rang des sources de son érudition ».

J'avais d'abord pensé avoir retrouvé un fragment du commentaire de Victorinus (en 8 livres) sur les *Catégories* d'Aristote[60]. Mais, outre les caractéristiques du vocabulaire et du style de Boèce relevées plus haut, d'autres indices empêchent d'admettre cette hypothèse : Victorinus emploie très rarement *igitur*[61] comme premier mot d'une phrase. D'une manière générale, il préfère les mots grecs techniques, comme ὁμωνύμα, etc., à leurs traductions latines[62] ; son style de traducteur est beaucoup plus contourné, beaucoup plus rude que celui de notre extrait. Et inversement, on ne trouve pas, dans notre extrait, d'échantillons caractéristiques du vocabulaire de Victorinus, tel que ses œuvres théologiques, rhétoriques ou logiques nous le font connaître.

C'est donc à Boèce qu'il faut restituer ce fragment qui, nous laisse ainsi entrevoir ce que fut la *secunda editio* du Commentaire sur les *Catégories*.

(57) Cf. Boèce, *in Categ.* 160 a : « est vero in mente de intentione, utilitate et ordine, tribus quaestionibus disputare, videlicet *in alio commentario* quem componere proposui *de eisdem categoriis ad doctiores*.

(58) Sur ce point, cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques...de Macrobe à Cassiodore*, p. 274, n. 1, qui cite la mention *editio prima*, employée à propos du premier commentaire, dans le *Rossianus lat. 537*, folio 59 recto.

(59) J. Bidez, *Boèce et Porphyre*, p. 193.

(60) Attesté par Cassiodore, *Instit.* éd. Mynors, p. 128, 14-129, 12.

(61) Jamais, dans ses œuvres théologiques ; dans les *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, dans *Rhetores Latini minores*, éd. Halm, p. 183, 16 : igitur illud non est » me semble le seul exemple.

(62) On remarquera que sous son influence Boèce emploie souvent *categoria* dans son *editio prima* de l'*Isagoge* (p. 14, 8 ; 15, 10 ; 19, 16) alors qu'il emploie constamment *praedicamentum* dans l'*editio secunda* et jamais *categoria*. On se demandera dans ces conditions, si les deux emplois de *praedicamentum* dans la traduction de l'*Isagoge* par Victorinus (*in Isag.*, p. 69, 7 et 75, 11) ne sont pas des modifications de Boèce à la traduction de Victorinus. Dans les œuvres théologiques, Victorinus ne traduit pas συνωνύμα (*adv. Ar.* I 54 ; *P. L.* VIII 1082 a 4) ni ἑτερωνύμα (*adv. Ar.* I 48 ; 1077 d 4), ni συνωνύμως ou ὁμωνύμως (*adv. Ar.* I 48 ; 1077 d 10). Il n'est pas sûr que l'*univoce* de la traduction de l'*Isagoge*, *in Isag.*, p. 111, 6, noyé dans le commentaire de Boèce, soit de Victorinus.

5° *Note sur les* excerpta *qui accompagnent le fragment de Boèce.*

On se demandera évidemment comment ce fragment de Boèce a pu parvenir dans le *Bernensis 363*. Il est pour ainsi dire noyé au milieu d'un groupe d'*excerpta* qui ont pour *incipit* général : *Ars rhetorica Clodiani de statibus* et pour *explicit*, *finit Clodiani de statibus.*

Immédiatement, après l'*incipit*, commence un premier *excerptum*[63] qui se rapporte effectivement aux états de cause, qui est donc bien un *de statibus :*

Status est quaestio summa, de qua pronuntiaturi sunt iudices ; status autem dicitur eo quod in eo pars utraque consistit. Nascitur autem status ex intentione et depulsione hoc modo : occidisti hominem — non occidi. Cicero statum constitutionem vocat, στάσιν aut γενικὸν κεφάλαιον Graeci dicunt.

Rationales status sunt quatuor : an sit, quae coniectura dicitur ; quid sit, qui finis appellatur ; quale sit, quod est qualitas ; inducine in iudicium debeat, quae ab aliis translatio, ab aliis praescriptio appellatur : hanc Quintilianus negat inter status recipiendam.

Graeci hos status sic appellant : coniecturam στοχασμόν, finem ὅρον, qualitatem ποίοτητα, translationem μετάληψιν appellant.

Coniectura est, cum crimen intenditur et negatur ; coniectura simplex, plena et semiplena. Fur quadruplum solvat : sacrilegus manus perdat : adulter, qui multoties per multa adulteria moechatus est, reus est mortis.

On ne peut guère comprendre ces lignes que comme une suite de notes prises à la lecture d'un ou de plusieurs ouvrages de rhétorique. On retrouve *quaestio summa* chez Sulpitius Victor[64] ; la définition de *status : quod in eo pars utraque consistit*, chez Isidore de Séville[65]. On remarquera l'abondance des mots grecs, notamment la définition de l'état de cause, comme γενικὸν κεφάλαιον : Quintilien, qui la rapportait à Théodore, ne la citait qu'en latin[66] : et la Rhétorique d'Augustin[67] ne parlait que de κεφάλαιον. Les dernières lignes : *fur quadruplum solvat*, etc., ne se rapportent pas à la *coniectura*, mais sont probablement des exemples empruntés à ce que Fortunatianus appelle *particula iuris : de modo poenae*[68].

Pourquoi ces notes s'intitulent-elles *Ars rhetorica Clodiani? Clodiani* est probablement une mauvaise interprétation de l'abréviation C. En effet, le même *Bernensis 363*, au folio 147 verso, à la fin du premier livre

(63) Je reproduis l'édition Halm, p. 590, 1-14.

(64) Sulpitius Victor, *Institutiones Oratoriae*, dans Halm, *Rhetores Latini minores*, p. 325, 5 : « status est *summa quaestio* ad quam referenda est omnis oratio ».

(65) ap. *Rhetores Latini minores*, p. 508, 31.

(66) Quintilien, *Inst. Or.* III 6, 2 : « caput ad quod referantur omnia ».

(67) ap. *Rhetores Latini minores*, p. 144, 19.

(68) *Rhetores latini minores*, p. 95, 32 et 96, 12.

de l'*ars rhetorica* de Fortunatianus, présente l'*explicit* suivant : *Clodiani* (et au-dessus de la ligne *vel Claudiani*) *Chirii Fortunatiani artis rhetoricae liber explicit; Clodiani*, dans cet *explicit* correspond[69] évidemment à C. Il en est très probablement de même dans notre *Ars rhetorica Clodiani;* mais nous ne savons pas à quoi correspondait ici le C. mal interprété par le copiste.

Après ces notes de rhétorique, une définition[70] grammaticale :

Colon pars integris pedibus impleta, ut defecisse videt sua : comma pars versus imperfecta, ut arma virumque cano.

Cette définition grammaticale se retrouve dans l'*Ars* d'Atilius Fortunatianus[71], avec les mêmes exemples empruntés à Virgile.

Suit notre extrait de Boèce. Et après celui-ci, on lit[72] encore les lignes suivantes, qui présentent un curieux mélange d'expressions néoplatoniciennes et d'expressions techniques rhétoriques :

Γνῶθι σεαυτόν, id est nosce te ipsum : frustra enim laborat curiosa mortalitas in ceteris cognoscendis, cum < animi > sui naturam scire non possit quid sit, ubi sit, quam formam, quam vim habeat ; quid sit, περὶ τῆς οὐσίας, id est de substantia ; ubi sit, περὶ τοῦ τόπου, id est de loco ; quam figuram, utrum humani corporis, ut habere umbrae dicuntur, an sphaerae, an cuiusvis alterius ; quam vim, moralisne an aeterna sit. Pars autem animae αἰσθητική, id est sensualis dicitur ; est autem forma capax omnium figurarum et pulchrior universis, quae intelligibiliter in aeternis rebus exsistit.

Il est possible que nous ayons ici devant nous, un texte, et son commentaire : *quid sit*, *ubi sit*, *quam formam*, etc., jusqu'à *sensualis dicitur* représenterait assez bien un commentaire se rapportant à *animi sui naturam*. Le texte commenté reprendrait avec *est autem forma capax...* qui est en somme la définition néoplatonicienne de la « nature de l'âme »[73]. Il y a d'ailleurs une certaine parenté entre le commentaire qui énumère une suite de questions rhétoriques (*quid sit*, *ubi sit*, etc.) et le premier fragment qui énumérait lui aussi une suite de questions rhétoriques *(an sit*, *quid sit*, *quale sit)*.

La rencontre entre tous ces fragments est vraiment difficile à expliquer. S'agit-il de notes de lecture, de feuillets en désordre ? Il est difficile de le dire.

(69) Cf. Münscher, art. *Fortunatianus*, dans Pauly-Wissova, p. 55.

(70) Halm, p. 590, 15-16.

(71) ap. Keil, *Gramm. Lat.* VI, p. 282, 27.

(72) Halm, p. 592, 22-30.

(73) *forma capax omnium figurarum*, cf. Plotin, *Enn.* III 6, 18, 24 : « l'âme possède les formes des êtres parce qu'elle est une forme » ; *pulchrior universis*, cf. par exemple, Plotin, *Enn.* I 6, 6, 16 ; *quae intelligibiliter in aeternis rebus exsistit :* ce mode d'existence de l'âme dans le monde intelligible correspond également à une doctrine du néoplatonisme qui place l'âme, avant sa chute dans les corps, au plan des intelligibles, par exemple, Plotin, *Enn.* III 4, 3, 25.

On remarquera que cet « Ars rhetorica Clodiani de statibus », — pour donner à ce groupe d'*excerpta*, le titre même qu'il a dans le manuscrit, — se trouve dans le *Bernensis 363*, à la suite d'un groupe de textes rhétoriques et dialectiques, qui comprend successivement l'*Ars rhetorica* de Fortunatianus, le *de dialectica* et le *de rhetorica*, attribués à Augustin. Ce groupement de textes se retrouve dans le *Darmstadtiensis 166* (VII^e siècle) qui contient : 1° Fortunatianus, *ars rhetorica ;* 2° Augustinus, *de rhetorica ;* 3° Augustinus, *de dialectica ;* 4° Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam ;* 5° Censorinus, *de die natali*. Peut-être faudrait-il chercher l'origine de ce groupement de textes, pour entrevoir comment et pourquoi cet extrait du second commentaire de Boèce sur les *Catégories* a été copié à cet endroit du *Bernensis* 363[74].

Pierre HADOT.

(74) Le *Bernensis 363* a été copié par un moine irlandais, probablement à Milan, entre 855 et 869, selon A. Reuter (*Der Codex Bernensis 363 und sein Werth für die Kritik des Chirius Fortunatianus*, dans *Hermes* 24 (1889), p. 161-184). Même conclusion chez A. Bernardini, *Appunti cronologici intorno al Codex Bernensis* 363, Sinigaglia, 1911. — Le présent article était rédigé quand j'ai pris connaissance de l'excellent article de James Shiel, *Boethius' commentaries on Aristotle*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies* IV (1958), p. 217-244 qui affirme notamment : 1° Boèce, rédigeant son *editio prima*, utilisait un manuscrit des *Catégories* d'Aristote, comportant des notes marginales empruntées en grande partie au commentaire de Porphyre « par demandes et réponses », mais aussi, à des sources postérieures, y compris Jamblique, l'ensemble paraissant dériver de l'école de Proclus ; 2° d'une manière générale, quand Boèce faisait une *editio prima* et une *editio secunda* d'un commentaire d'Aristote, il utilisait le même texte glosé d'Aristote, mais, se contentant d'extraits dans l'*editio prima*, il traduisait l'ensemble dans l'*editio secunda*. Cette double hypothèse de Shiel, que j'admets entièrement, explique très bien la conjonction *Porphyre-Dexippe-Jamblique* que nous avons constatée et rend compte également de l'identité de sources entre l'*editio prima* et l'*editio secunda* du commentaire des *Catégories* de Boèce.

AVICENNISME LATIN ET VISION DE DIEU AU DÉBUT DU XIII^E SIÈCLE

I. — Perspectives générales

1. *Le courant négateur de la vision immédiate.*

Plusieurs études sur la théologie latine de la vision béatifique ont été publiées au cours des dernières années. Consacrées soit à l'histoire du développement général de cette théologie durant tout le moyen âge[1], soit à celle plus limitée de ses problèmes à Paris au début du XIII^e s.[2],

(1) Soutenue à Rome, en 1949, à l'Université Grégorienne, la thèse du P. Joaquin Maria Alonso, C. M. F., *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en la Teologia tomista de la visión beata*, n'a fait l'objet jusqu'à présent que de publications partielles, d'une part sous le titre : *Teofania y visión beata en Escoto Erigena*, Madrid, 1952, d'autre part, habituellement sous le titre général : *Estudios de Teologia positiva en torno a la visión beata*, dans des revues diverses inégalement accessibles et que nous n'avons pu toutes consulter :

Estudios Merced. (Madrid), 6 (1950), pp. 35-36 (Lignes générales ; introduction d'ensemble), pp. 237-303 (Les Pères grecs, I) ; 7 (1951), pp. 29-71 (Les Pères grecs, II), pp. 397-418 (S. Augustin et ses disciples latins), pp. 419-427 (S. Anselme et l'École de Laon) ; 8 (1952), pp. 523-555 (Abélard, les Victorins, l'École de Chartres, S. Bernard et les cisterciens).

Estudios Franciscanos (Barcelona), 52 (1951), pp. 181-208 et 53 (1952), pp. 45-69, 373-396 et 459-474 (S. Thomas).

Rev. Esp. de Teol., 6 (1946), pp. 3-59 (S. Thomas) ; 10 (1950), pp. 361-390 et 11 (1951), pp. 255-336 (Scot Érigène).

Verdad y Vida (Madrid), 9 (1951), pp. 129-169 (Le début du XIII^e s., les condamnations de 1210 et 1241) ; pp. 257-296 (S. Bonaventure, etc.) ; 10 (1952), pp. 193-239 (Le XIII^e s., après S. Thomas) ; 11 (1953), pp. 29-56 (Le XIV^e siècle).

A cet ensemble il faut ajouter la contribution de l'A. au volume offert à M. Schmaus, *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, pp. 825-842 (Ontologie noétique de la vision béatifique selon S. Thomas), on y trouve annoncée la publication prochaine de la totalité du travail.

(2) Ainsi par exemple, N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schw.), 1954 ; mais surtout les publications de H. F. Dondaine, parmi lesquelles : *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma 1953, et les articles répartis entre divers périodiques :

ces travaux ont jeté quelque lumière sur une condamnation portée en 1241 par les autorités universitaires parisiennes contre la formule suivante : *Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.*

Grâce à ces études récentes[3], nous savons que cette condamnation peut être comprise comme une réaction de l'autorité contre un très réel mouvement doctrinal qui atteignit même quelques-uns des meilleurs maîtres peu avant le milieu du XIII^e s. L'affirmation inconditionnelle d'une vision de Dieu *sicuti est* n'avait pratiquement jamais encore fait difficulté, du moins dans la tradition latine augustinienne, or certains théologiens, et parmi eux des penseurs de premier plan, sont alors gênés par la formule traditionnelle et s'essayent à la gloser au risque d'en atténuer la vigueur. Après la condamnation de la doctrine contraire, ils reprennent au sens absolu le texte biblique, mais sans réussir pour autant à résoudre immédiatement de manière satisfaisante certaines difficultés dont l'écho se laisse nettement percevoir dans leur enseignement universitaire[4].

Ces mêmes travaux, qui viennent d'être mentionnés, montrent très clairement les lointaines origines orientales du courant négateur de la vision faciale[5], ils découvrent quelques étapes majeures du cheminement de ce courant jusqu'à sa soudaine résurgence en plein début du grand siècle

Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â., *Les « expositiones super ierarchiam caelestem » de Jean Scot Érigène*, 18 (1950-1951), pp. 244-302.

Rev. Sc. ph. th., 33 (1949), pp. 170-174, *Hugues de S. Cher et la condamnation de 1241 ;* 34 (1950), pp. 3-8, *Un inédit de Scot Érigène ;* 35 (1951), pp. 31-33, *S. Thomas et Scot Érigène.*

Rech. de Theol. anc. et médiév., 17 (1950), pp. 303-311, *Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai ;* 19 (1952), pp. 60-130, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e s. ;* 22 (1955), pp. 72-78, *Cognoscere de Deo 'quid est'.*

(3) Le présent travail n'étant en fait qu'une réflexion personnelle sur un dossier constitué par les auteurs cités dans les notes précédentes, il a paru inutile de reprendre ici à nouveau ce qui a été dit et bien dit par certains de ces auteurs ; on pourra le lire dans leurs publications, auxquelles on se reportera en particulier pour avoir des bibliographies suffisamment complètes. On ne trouvera ici qu'un rappel des conclusions essentielles et de nombreux renvois aux articles mentionnés ci-dessus, en particulier à H. F. Dondaine, *L'objet et le 'medium'...*, où se trouvent présentés les renseignements majeurs et les textes qui sont utilisés ici pour appuyer l'hypothèse proposée.

(4) Voir en particulier : H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium'...*, pp. 74-96, et N. Wicki, *op. cit.*, pp. 122-147 : *Die Entscheidung im 13. Jahrhundert.*

(5) Les Cappadociens, face au rationalisme issu de l'arianisme et très précisément pour résister à l'intellectualisme d'Eunome, mettent l'accent sur la faiblesse de l'intelligence humaine affrontée au mystère divin inaccessible : S. Basile, S. Grégoire de Naziance, qui ne refusent pas pour autant aux élus la vision de Dieu ; Grégoire de Nysse, qui insiste sur l'incompréhensibilité de Dieu même pour les anges. Puis Jean Chrysostome situe Dieu dans un au-delà des réalités intelligibles accessibles à l'esprit humain. Au V^e s., Théodoret de Cyr refuse nettement aux anges la vision de l'essence divine. Denys, le pseudo-aréopagite, met l'accent sur l'inaccessibilité transcendante de Dieu et, à la suite de Grégoire de Nysse, développe une théologie de la béatitude où

de la scolastique[6], ils expliquent enfin cette actualité originale par certains caractères du climat doctrinal de l'époque, mais aussi par la diffusion nouvelle de textes bien faits pour donner une vigueur insolite à des thèses jusqu'alors peu virulentes[7].

2. *L'affirmation de S. Thomas.*

Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas fait très clairement allusion à ce courant négateur de la vision faciale, mais il l'explique au même moment par une reprise, en théologie de la vision de Dieu, de conceptions noétiques avicenniennes[8].

Cette affirmation d'une origine avicennienne de la négation de la vision immédiate semble d'abord mal s'accorder avec les conclusions rappelées ci-dessus. Or il ne peut être question de mettre en doute leur bien-fondé, car elles sont établies sur une base documentaire solide et en présentent une interprétation indiscutable. On serait donc tenté de ne pas s'attarder au texte du Docteur Angélique, d'autant plus qu'il représente un témoignage relativement tardif[9], rattaché à un contexte sans rapport direct avec l'histoire doctrinale proprement dite[10].

l'union à Dieu est beaucoup moins située dans la ligne d'une saisie intellectuelle que dans celle d'une communion vitale avec l'insaisissable. Maxime commente à la fois Denys et Grégoire de Naziance, mais élabore une théologie négative qui aboutit à déclarer que personne n'a vu ni ne verra l'essence divine. Sur l'inspiration théologique et la signification technique des formules orientales, ainsi que sur les contre-sens des interprétations données par les théologiens latins en particulier aux XVI^e^-XVII^e^ siècles, voir l'article de V. Lossky, *Le problème de la « Vision face à face » et la tradition patristique de Byzance*, dans *Studia Patristica*, ed. K. Aland et F. L. Cross, vol. II, Berlin, 1957, pp. 512-537 ; dans le même ouvrage, pp. 495-511, une note de R. Leys sur *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, permet également de préciser la conception orientale de la connaissance de Dieu par l'homme.

(6) Les diverses entrées en Occident des textes de Denys, auxquels s'ajoutent le plus souvent les annotations de Maxime et de Jean de Scythopolis : à Rome au VII^e^ s., avec au IX^e^ s. la traduction par Anastase ; à Paris au VIII^e^ s., avec au IX^e^ s. également les traductions par Hilduin et surtout par Scot Érigène qui donne un commentaire d'une partie de l'œuvre, traduit également Maxime et Grégoire de Nysse, et rédige son *De divisione naturae*, selon lui Dieu se manifeste par des théophanies qui sont des *condescentiones* par lesquelles Dieu est vu comme est vu le soleil dans l'air qu'il illumine, enfin les commentaires d'Anastase sont connus également ; au XII^e^ s., la version et le commentaire par Jean Sarrazin, l'*extractio* de Thomas Gallus. Tout cela aboutit, au début du XIII^e^ s., à la diffusion d'un ensemble de textes d'inspiration plus ou moins orientale, surtout d'un *Corpus areopagiticum*, aux influences desquels il faut ajouter celles des traductions de Jean Chrysostome et de Jean Damascène par Burgundio de Pise. Voir H. F. Dondaine, *Le corpus dionysien...*, et *L'objet et le ' médium '...*

(7) Voir H. F. Dondaine, *L'objet et le ' médium '...*, pp. 67-74.

(8) *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c. Nous nous permettons de renvoyer à l'analyse de ce texte que nous avons publiée par ailleurs, voir P.-M. de Contenson, *S. Thomas et l'avicennisme latin*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959), pp. 3-31.

(9) Le *In IV Sent.* de S. Thomas n'est pas antérieur à 1254.

(10) Voir article cité ci-dessus n. 8, pp. 26-28.

Pourtant, même sans mettre dès maintenant en question l'interprétation historique actuelle de la théologie de la vision béatifique au XIII^e siècle[11], il semble intéressant de relier les réticences théologiques sur la vue de l'essence divine par les bienheureux au succès de la noétique avicennienne. Ce principe d'explication est en effet complémentaire des points de vue communément adoptés, ceux-ci l'ont d'ailleurs occasionnellement évoqué, mais sans l'expliciter[12]. En outre, la suggestion de S. Thomas s'inscrit dans le cadre plus général d'une vue d'histoire de la théologie du XIII^e siècle qui s'impose à l'historien des doctrines médiévales : à savoir, l'existence, à cette époque, d'un courant d'avicennisme latin, que viennent parfois grossir des infiltrations de théologie orientale[13].

L'affirmation du Docteur Angélique, tout épisodique qu'elle puisse être, mérite donc d'être étudiée. Elle ne contredit pas les résultats acquis et, si on pouvait la vérifier, elle viendrait plutôt confirmer et préciser sur un point particulier les vues aujourd'hui admises sur l'atmosphère théologique qui prépare la floraison scolastique.

Une étude approfondie de *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, renforce cette conclusion *a priori*. Ce texte renseigne en effet directement sur le cheminement théologique personnel de l'auteur et sur sa vue originale de l'histoire de la réflexion théologique en matière de vision béatifique, mais certains des éléments qu'il fournit donnent consistance à l'hypothèse d'une filiation doctrinale entre l'avicennisme et la négation de la vision faciale condamnée en 1241. On peut même en dégager un ensemble de conclusions qui orientent positivement la recherche. Ces conclusions peuvent se résumer ainsi[14] :

(11) Voir ci-dessous, pp. 84-87.

(12) Les auteurs cités ci-dessus, notes 1 et 2, suggèrent toujours, à propos de la condamnation de 1241 et des difficultés des théologiens du début du XIII^e siècle, que le problème théologique de la vision béatifique se complique alors de questions noétiques. Voir H. F. Dondaine, *L'objet et le ' médium '...*, p. 92, et *Cognoscere de Deo 'quid est*. L'avicennisme est même parfois directement évoqué, voir J. M. Alonso, dans *Verdad y Vita*, 9 (1951), pp. 129-169.

(13) Pour ne citer qu'un seul exemple, on peut relever que, dans son récent recueil d'études sur la théologie latine au XII^e s., le P. Chenu mentionne, parmi d'autres effervescences intellectuelles, le risque de déséquilibre que fit courir à une pensée encore fragile et tout récemment fécondée par l'*orientale lumen*, une influence avicennienne ; dans le même ouvrage, constatant l'apport croissant d'aristotélisme qui nourrit l'éveil métaphysique au début du XIII^e s., l'A. évoque l'atmosphère incertaine de ce temps et en particulier « son syncrétisme d'Érigène et d'Avicenne », voir dans M. D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, les pp. 227 et 370, voir également p. 320.

(14) Nous nous contentons de reprendre ici les conclusions de notre article, cité ci-dessus note 8, qui ont un rapport avec l'objet précis du présent travail. Il semble cependant nécessaire de les éclairer par quelques extraits du texte de *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c., trop long pour qu'il puisse être reproduit intégralement ici : ... Sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei, ita

1° On ne peut élaborer une théologie de la vision béatifique sans utiliser des données empruntées à une noétique rationnelle, or, si certaines noétiques permettent d'aboutir à une meilleure intelligibilité de la révélation chrétienne, d'autre peuvent au contraire conduire à une impasse ;

2° A propos de la fin de l'homme et de sa béatitude, on trouve dans les philosophies arabes issues de la pensée d'Aristote des essais divergents pour résoudre une question qui a quelque similitude avec celle que pose au chrétien le donné révélé ;

3° Préparant ainsi à l'élaboration qu'un théologien du XIII^e siècle devait s'efforcer de promouvoir, ces essais philosophiques constituaient autant de modèles que pouvait tenter de transposer en théologie celui qui en avait connaissance.

3. *Le problème.*

On ne peut réfléchir sur l'affirmation de S. Thomas et sur son contexte sans en dépasser les indications, positives mais trop vagues, pour retrouver l'état d'esprit des théologiens du début du XIII^e siècle touchant la vision béatifique. La possibilité d'une influence de l'avicennisme dans ce domaine

philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse ; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius... et similiter quidam theologi posuerunt quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fit essentia increata... Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae sed respectu quarumcumque substantiarum separatarum... Unde oportet ponere secundum nos quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod...., sed iste modus non videtur esse sufficiens... Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae...

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaph. scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam eorum similitudines... impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere... unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa essentia non videbitur sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes... Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam.

doit alors être considérée en elle-même, dans le cadre de la perspective plus large, suggérée par saint Thomas et vérifiée dans sa propre théorie, savoir, la probabilité de rencontres entre la tradition théologique latine et des conceptions noétiques élaborées par des philosophes arabes en vue de résoudre un problème épistémologiquement différent de celui que pose la révélation chrétienne, mais présentant avec ce dernier une ressemblance assez étroite.

Dans cette perspective, il s'agira donc de répondre à une question précise :

En quoi et comment les conceptions noétiques d'Avicenne ont-elles pu influencer les spéculations de certains théologiens sur la vision béatifique, au point de les conduire, vers 1230-1240, à refuser aux anges et aux bienheureux une vue de Dieu lui-même ?

On ne tentera pas ici d'abord de répondre à cette question en analysant des textes de théologiens exprimant alors une réticence à l'égard de la vision faciale, afin d'y découvrir des indices d'avicennisme[15]. Cet effort sera précédé d'une réflexion plus *a priori*, où seront utilisées les conclusions ci-dessus, qui découlent directement du texte où S. Thomas affirme en passant cette filiation doctrinale. Dans ce qui suit on fera abstraction de l'influence possible de formules ou doctrines d'origines différentes, pour ne considérer que la rencontre supposée de la tradition théologique occidentale touchant la vision béatifique avec la noétique avicennienne. Ce qu'une telle abstraction peut avoir d'artificiel, ou du moins de partiel, historiquement parlant, sera rectifié, dans la mesure du possible, dans la conclusion[16].

4. *La théologie de la vision au début du XIII^e siècle.*

Rappelons que la pensée latine, au début du XIII^e siècle, est comme stabilisée dans un état de possession tranquille des formules néotestamentaires sur la vision béatifique, telles que les avait interprétées saint Augustin : Dieu sera vu *sicuti est*, *in specie non in aenigmate*.

Cette possession tranquille tenait à l'intelligibilité apparemment suffisante de ces formules quand on en reste à une noétique élémentaire où l'intellect est fait pour voir les intelligibles comme l'œil pour percevoir les choses visibles. Pour qu'il y ait intellection ou pour qu'il y ait vision sensible, il faut dans les deux cas une source de lumière, un soleil, qui éclaire les objets ; ce soleil peut être lui-même objet de vision, mais son éclat exceptionnel requiert alors un état parfait, ou super-naturel, de

(15) Voir ci-dessous pp. 67-81.
(16) Voir ci-dessous pp. 84-97.

l'organe de vision. En toute hypothèse, la vision la plus parfaite qu'on en peut avoir n'épuise jamais toute sa clarté[17].

L'exemple de saint Thomas, qui trouve chez Averroès les précisions techniques lui permettant de promouvoir une théologie de la vision bienheureuse, montre clairement quels instruments rationnels nouveaux pouvaient être fournis au théologien médiéval par l'exploitation d'une noétique plus scientifique. Cet exemple permet également de comprendre que la possession tranquille de la foi dont il vient d'être question risquait d'être troublée par le succès d'une psychologie présentant l'intellection sous une forme plus précise et d'ailleurs différente de la conception reçue. Cette psychologie nouvelle devait d'autant plus faire difficulté que, ne s'étant pas développée dans un climat de philosophie chrétienne, elle risquait de ne pas se prêter à un usage théologique et, particulièrement, de s'adapter mal à la notion spécifiquement chrétienne de vision béatifique. Telle était le cas de la psychologie aristotélicienne dans la première moitié du XIII^e siècle lorsqu'elle fut progressivement découverte et assimilée par la pensée latine.

Il ne peut être question de retracer ici, dans son détail, l'histoire de l'entrée graduelle d'Aristote et de son influence assez diverse selon les époques et les écoles[18]. Il est cependant nécessaire de rappeler quelques faits qui permettront de préciser et de mieux comprendre comment la psychologie aristotélicienne est intervenue, au début du XIII^e siècle, dans le développement de la théologie de la vision béatifique.

5. *Aristote à Paris.*

Dans l'histoire de cette notion, la période de 1230 à 1240 mérite particulièrement l'attention. D'une part, ce fut un temps d'hésitations, de difficultés et même de condamnations doctrinales[19], mais, d'autre part, ce même temps fut, à un degré unique, une époque de pénétration généralisée de la noétique aristotélicienne dans les milieux théologiques parisiens.

On pourrait sans doute alléguer de nombreuses anticipations dont certaines, très remarquables, sont bien antérieures à cette époque précise,

(17) Guillaume d'Auvergne restera jusqu'en 1236 un bon témoin de l'augustinisme traditionnel en matière de noétique et également du problème aigu posé par le succès d'Aristote et des autres philosophes ; voir ci-dessous, note 26, 79, 147.

(18) Les faits rappelés ici sont trop connus et ont été trop largement étudiés pour qu'il soit nécessaire de donner ici des références détaillées. Cf. par exemple : G. Lacombe, *Aristoteles latinus*, I, Rome, 1939 ; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, tome II : *Siger de Brabant dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942, voir les pp. 389-408 : *L'entrée d'Aristote à Paris;* E. Gilson, *History of Christian Philosophy...*, voir les pp. 235-236 et 652-655 : *Greco-arabian influences;* O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 4 tomes en 6 volumes, Louvain-Gembloux 1942-1954.

(19) Voir ouvrages cités ci-dessus, notes 1 et 2.

mais ce ne furent que des initiatives de précurseurs isolés dont la réflexion originale resta sans grande influence immédiate sur le cours général de la pensée théologique[20].

Vers 1230-1240 au contraire on constate une actualité soudaine des thèmes du *De anima*. Débordant le groupe des disciples directs du stagirite, cette influence atteint le vocabulaire et la position des problèmes relatifs à l'intellection humaine de tous les théologiens. Au cours de la décennie suivante, l'assimilation véritable commence et les principes de la psychologie d'Aristote, tels qu'on peut les trouver dans son *De anima* ou son *Éthique*, sont interprétés et discutés de façons très diverses, mais ils ont définitivement acquis droit de cité ; ainsi par exemple, pour ne mentionner que les plus caractéristiques : la distinction des puissances de l'âme, la composition hylémorphique, ses définitions, etc.[21].

La régression que connaîtra plus tard l'aristotélisme dans l'école franciscaine pour ce qui est précisément des théories noétiques atteste l'importance qu'eut la diffusion des notions aristotéliciennes vers 1230-1240 et confirme qu'il s'agit bien là d'un phénomène d'ensemble strictement limité dans le temps.

(20) Déjà au IX^e s., au moment de la première renaissance théologique en Occident, beaucoup de problèmes qui seront clairement discutés plus tard sont alors confusément posés, y compris des problèmes ayant des composantes proprement noétiques, voir par ex. Ph. Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, dans *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 1950.

Au début du XII^e s., dans l'école porrétaine on exploite les notations que l'on peut trouver dans Boèce, voir O. Lottin, *Psychologie et morale...*, I, p. 15. Il y a en tout cas une psychologie qui est déjà de type aristotélicien chez Isaac de l'Étoile, et peut-être chez Alcher de Clairvaux ; en ce sens qu'il y est question pour l'homme d'une faculté abstractive (*P. L.*, 194, 1884-1888). Il faudrait mentionner également le *De motu cordis* d'Alfred de Sareshel, début du XIII^e s. ; c'est un des premiers textes qui se réfèrent à la traduction sur le grec du *De anima* d'Aristote, traduction qui serait antérieure à 1175 ; voir G. Lacombe, *Aristoteles latinus*, p. 58 ; G. Théry, *David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste (Autour du décret de 1210, I)*, Paris, 1925, p. 76 ; St. d'Irsay, *Les sciences de la nature et les universités médiévales*, dans *Archeion*, 25 (1933), pp. 216-231, voir p. 219.

Sur David de Dinant et la première poussée aristotélicienne, voir ci-dessous pp. 49-50 et notes 73 à 77.

(21) Le cas de S. Thomas est trop tardif pour être évoqué, mais S. Albert par sa *Summa de Creaturis* permet d'atteindre les années 1240-1244, voir E. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 14 (1945), pp. 7-72 ; De Mattos, *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Néoscol. de Phil.*, 43 (1940), pp. 145-161, voir p. 146, etc.

Les diverses études de O. Lottin, publiées dans *Psychologie et Morale...*, font ressortir l'influence d'Aristote à partir de 1230, de son *Éthique* surtout bien qu'elle reste incomplète jusqu'en 1245, mais également de son *De anima* pendant la période 1230-1245, voir O. Lottin, *op. cit.*, I, pp. 464, 467, 471, 475, 479, 499 ; II, pp. 123, 125, 126, 129, 132 ; IV, p. 243; etc., on relève en particulier les noms de Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone, Philippe le Chancelier, Hugues de S. Cher, et également d'Alexandre de Halès, d'Odon Rigaud, de Jean de la Rochelle.

Si, de la considération du *terminus ad quem*, on passe à celle de son *terminus a quo*, ce phénomène apparaît comme tout à fait récent en 1235 ; on ne peut guère faire remonter au-delà des années 1230-1232 le début d'une pénétration ayant une certaine consistance tant au point de vue de son extension qu'à celui du nombre des notions connues et largement exploitées. La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, par exemple, est encore tout à fait traditionnelle[22]. Peu à peu, on relève des témoignages plus nets de l'envahissement de l'horizon théologique par la problématique aristotélicienne, cet envahissement se limite d'ailleurs presqu'exclusivement aux questions noétiques et psychologiques. Les condamnations successives du Stagirite et de ses interprètes[23] sont des indices de la vogue croissante de ses perspectives. On peut en fixer le point crucial aux environs de 1230[24]. Les interdictions d'enseigner Aristote ont beau être renouvelées, elles ne peuvent empêcher son succès et on le lit ouvertement à Paris en 1234 et même dès avant 1231[25]. Les récriminations de Guillaume d'Auvergne contre le Philosophe et ses *sequaces* indiquent bien l'importance du courant et, ce qui est ici très important, le point précis d'application de ce courant. Guillaume lui-même est entraîné et, sans peut-être s'en rendre compte, il s'adapte à l'actualité[26]. La *Summa de bono* de Philippe le Chancelier[27], les *Sentences* et la Question *De anima* d'Hugues de Saint-Cher[28], le *De anima* faussement attribué à Robert Grossetête[29], la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, sont autant d'exemples éclatants, auxquels on en pourrait ajouter bien d'autres, du renouvellement du matériel conceptuel manié par les théologiens[30].

(22) La *Summa aurea* serait de 1220-1225, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, IV, p. 846.

(23) Sur les détails de ces condamnations voir : F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, II, p. 436 ; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955, pp. 240-246, et M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. V, n. 7), Roma, 1941.

(24) "From 1231 Aristotle's writings on physics and metaphysics permeated everywhere and did not cease to gain ground", E. Gilson, *History of Christian Philosophy...*, p. 245 ; cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, p. 436.

(25) Cf. R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 22 (1933), pp. 193-245 et F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, p. 414.

(26) Le *De anima* de Guillaume d'Auvergne serait de 1230, F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, p. 344, ou de 1231-1236, D. Salman, *Algazel et les latins*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 10 (1935-1936), pp. 103-127, voir p. 106.

On trouvera tous les textes où s'exprime cette réaction de Guillaume d'Auvergne dans R. de Vaux, *Notes et textes...*, *op. cit.*, ci-dessous note 82, voir pp. 17-43 et 53-54.

(27) Vers 1232, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, IV, p. 849.

(28) Vers 1232-1233, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, IV, pp. 848-850.

(29) Après 1235, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, IV, p. 852.

(30) Ainsi par exemple un traité partiel de psychologie dans le ms. *Douai 434*, cf. *Bull. de Théol. anc. et médiév.*, 3 (1937-1940), p. 169.

En dépit de leurs divergences doctrinales, le vocabulaire et les questions posées par ces auteurs attestent la soudaineté et la force du courant aristotélicien qui, à partir des années 1230-1232, a marqué de son empreinte toutes les théories de l'intelligence[31]. Comme on l'a noté plus haut, cette aristotélisation fut achevée vers 1240 ou dans les années suivantes, quand s'opère au contraire un travail de réflexion et de décantation, différent de la découverte et de l'absorption passive qui l'ont précédé. La période ainsi délimitée est précisément celle où s'élaborent des formules équivoques sur la possibilité pour les bienheureux de voir Dieu, et le fait est d'autant plus remarquable que ces formules ont eu pour auteurs les théologiens les plus imprégnés d'aristotélisme mal digéré[32].

Notons d'ailleurs qu'on ne peut parler du succès, ni même simplement de la diffusion de l'aristotélisme, surtout à cette époque, sans tenir compte en même temps de celle des disciples ou pseudo-disciples grecs ou arabes du Stagirite. Les conditions dans lesquelles s'est effectivement vulgarisé le *De anima* expliquent aisément cette complication.

II. — La psychologie aristotélicienne et ses problèmes

1. *L'entrée d'Aristote.*

Dans son ensemble, le XII^e^ s. ne s'intéresse pas beaucoup à la psychologie[33]. La grande autorité en la matière fut peut-être Boèce, mais on ne se référait à lui qu'exceptionnellement en ce domaine, alors que pour d'autres questions il était très étudié. Les esprits s'ouvraient peu à peu à la notion aristotélicienne de science expérimentale grâce aux écrits médicaux grecs et arabes, mais il n'était pas encore question d'une

(31) On ne peut ici que renvoyer aux conclusions des diverses études de O. Lottin, *Psychologie et morale...*, voir aussi ci-dessus note 21. L'influence de la traduction de Jean Damascène vient se mêler au rayonnement direct des œuvres d'Aristote, voir ci-dessous note 34 ; ainsi l'influence du Damascène est nette dans le cas d'Hugues de S. Cher en 1230-1235 (O. Lottin, *op. cit.*, I, p. 399), également dans celui de Roland de Crémone en 1229-1230 (O. Lottin, *op. cit.*, I, p. 464). Philippe le Chancelier est en tout cas un témoin de l'aristotélisme, mais il s'agit d'un aristotélisme encore très fruste (cf. O. Lottin, *op. cit.*, p. 407), ses théories noétiques empruntent à tous les commentateurs arabes. D'autre part le *De intellectu* de Robert Grossetête, édité par L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, *BGPTM* 18 2-3, Münster, 1912, pp. 260 sq., développe longuement des perspectives aristotéliciennes à propos de *similitudines* et de la notion de *medium*, cf. *op. cit.*, pp. 270-271 ; voir E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué...*, cité ici note 82, cf. pp. 95-98.

(32) Voir ci-dessous, pp. 71-77.

(33) Voir par ex. P. Michaud-Quantin, *La classification des puissances de l'âme au XII^e^ s.*, dans *Rev. du m. â. latin*, 5 (1949), pp. 15-34, et naturellement O. Lottin, *Psychologie et morale...*, en particulier : I, pp. 12-63 ; II, pp. 105-110, 421-426, 493-520 ; III, pp. 11-23, 99-150, 199-208, 330-359 ; IV, pp. 309-407 ; etc.

science de l'âme[34]. Ce qui domine la théologie du temps, c'est la mise de la dialectique au service de la révélation. Ce problème est alors rendu plus vivant par l'introduction de la *logica nova* qui renouvelle précisément les perspectives héritées de Boèce[35]. Les remous qui en résultent ont pour effet, à partir de 1150, d'imposer une très grande réserve à l'égard de la pensée du Stagirite[36] dont on ne sait d'ailleurs encore que fort peu de chose[37].

Aristote n'est d'abord reconnu comme une autorité que par son activité de « naturaliste » ; il pénètre les milieux scolaires par la faculté des arts où les *Libri naturales* sont commentés quand ils ne tombent pas sous le coup de condamnations actuelles trop péremptoires[38]. Au début du XIII^e s., une première poussée aristotélicienne est presqu'immédiatement contenue par certaines interventions de l'autorité, on y reviendra plus loin[39].

(34) Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, I, p. 15 : Sous l'influence de Boèce dans l'école d'Anselme de Laon, on se pose le problème de la soumission de la volonté au contrôle de la raison, de même autour d'Abélard. La définition du libre-arbitre par Boèce est connue et exploitée. Mais il est significatif que cette curiosité s'éteigne par la suite. Le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène est traduit par Burgundio de Pise en 1148-1150 et pourtant on ne trouve nulle part au XII^e s. d'allusions à sa classification des puissances de l'âme. Damascène ne commence à être cité que vers 1220 ; voir ci-dessus, note 31, et O. Lottin, *op. cit.*, I, pp. 397, 399, 421. N'est-ce-pas l'entrée d'Aristote et des philosophes arabes qui aurait conduit à prêter attention aux notations techniques contenues dans les textes chrétiens considérés comme faisant autorité en matière de foi ? Voir ici pp. 84-87.

(35) La *logica nova* est citée à partir de la fin du premier quart du XII^e s., voir : M. Grabmann, *Aristoteles im zwoelften Jahrhundert*, dans *Med. Stud.*, 12 (1950), pp. 123-162, v. p. 126, et L. Minio-Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus : Canonist and Translator of Aristotle*, dans *Traditio*, 8 (1952), pp. 265-304.

(36) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, p. 382.

Dans la seconde moitié du XII^e s., la théologie se cantonne dans un augustinisme résolu. Dans cette période, on peut relever de nombreuses déclarations hostiles à Aristote, elles sont d'ailleurs contemporaines de la réaction de Pierre Lombard et des Victorins contre les Porrétains.

(37) Le début de l'*Éthique*, les *Physiques*, le *De anima*, les *Libri naturales*, traduits du grec, ne commencent à circuler qu'à la fin du XII^e s., à la suite des travaux de Gérard de Crémone, voir F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, pp. 391-392, et de Jacques de Venise, voir : A. Mansion, *Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote*, dans *Mélanges G. de Ghellinck S. J.*, Gembloux, 1951 ; L. Minio-Paluello, *Guglielmo di Moerbecke. Traduttore della* Poetica *di Aristotele*, dans *Rev. di filos. neoscol.*, 39 (1947), pp. 1-17, voir p. 7 ; voir ci-dessous note 42.

(38) Sur Aristote à la faculté des arts, voir : F. Van Steenberghen, *Monographies récentes sur les philosophes du Moyen-Age*, dans *Rev. Néoscolast. de Philos.*, 40 (1937), pp. 99-144 ; St. d'Irsay, *Les sciences de la nature et les Universités médiévales.*

On sait que le *De anima* n'est inscrit officiellement au programme de la faculté des arts qu'en 1252.

(39) Cf. ci-dessous, pp. 49-50.

2. *La psychologie aristotélicienne.*

En ce qui concerne la psychologie rationnelle, on comprend que la pensée d'Aristote ait été particulièrement difficile à assimiler et qu'il en soit résulté quelques flottements doctrinaux.

En effet, cette pensée se caractérise par son effort pour rendre compte du caractère original de l'activité intellectuelle et même plus largement de toute activité de connaissance, ce caractère original étant son immanence. Selon Aristote, l'objet connu ne fait qu'un avec le sujet connaissant, du moins en un certain sens ; mais, d'autre part, le philosophe constate que l'intellection jaillit de la connaissance sensible tout en la transcendant. De ces intuitions fondamentales découlent les notions techniques de la noétique aristotélicienne, et en particulier les corrélations entre l'assimilation du connaissant au connu, et la passivité du pouvoir de connaissance à l'égard de ses objets, obtenus pourtant par voie d'abstraction active.

Il n'est guère possible de préciser ces lignes essentielles sans choisir entre des interprétations divergentes nombreuses, toutes fondées sur une exégèse rigoureuse du texte original du *De anima*, supposé parfaitement connu. Or de fait, au XIII^e s., les incertitudes et les ambiguïtés de ce texte original sont compliquées par la confrontation des doctrines du *De anima* avec celles qui se dégagent d'autres écrits d'Aristote connus antérieurement ou diffusés au même moment[40] et, plus encore, avec des théories d'origines bien différentes qui font également autorité à l'époque[41]. Ces difficultés sont d'ailleurs amplifiées et transformées par l'obscurité de la première version latine du *De anima*, qui est très imparfaite[42]. Or, à part les citations et paraphrases fournies par d'autres auteurs, cette

(40) Cf. ci-dessus note 38, pour les textes alors connus mais qui reflètent des états successifs de la pensée d'Aristote en matière de psychologie, le *De anima* devant être considéré comme l'aboutissement d'une évolution partant du dualisme platonicien, passant par une vue biologique puis par une étape de transition ; c'est du moins la thèse de F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, 1948 ; cf. le jugement récent de R. A. GAUTHIER, *L'Éthique à Nicomaque*, I, Louvain-Paris, 1958, voir pp. 1'-36'.

(41) Même si on se limite aux véritables commentateurs d'Aristote, les divergences sont notables ; il est encore à noter que nombre d'entre eux étaient ignorés au début du XIII^e s. à Paris, voir ici note 83.

« En noétique, l'aristotélisme n'est plus qu'un genre », G. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise. Aperçus sur sa noétique*, Paris, 1926, p. 43.

(42) Sur les traductions latines du *De anima*, voir L. MINIO-PALUELLO, *Le texte du « De Anima » d'Aristote : la tradition latine avant 1500*, dans *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 21-243.

Avant 1260, ne circulent que :

a) La traduction de Jacques de Venise, du milieu du XII^e s. : *translatio graeca* ou *translatio vetus ;*

b) La révision de cette traduction : *recensio nova*, elle serait antérieure à 1257, voir

version du XII^e s. est jusqu'à une date relativement tardive le seul texte disponible.

C'est donc à partir de ce texte, déjà cité au début du XIII^e s., qu'il faut essayer de dégager ce que les premiers maîtres ont pu retenir comme éléments et surtout comme formules fondamentales, au moment où ils cherchaient dans le *De anima* les principes d'une psychologie rationnelle vraiment scientifique[43].

3. *Le premier* De anima.

Consacrant le début du Livre III de son *De anima* à l'étude de cette partie de l'âme par quoi celle-ci connaît[44], Aristote introduit à cette étude par un prélude sur la *phantasia* ou *imaginatio:* n'étant en effet ni l'*intelligere* ni le *sentire*, mais l'intermédiaire entre ces deux types d'activités elle permet de les mieux distinguer et de montrer que l'*intelligere* n'est pas *corporeum* comme l'avaient affirmé certains *antiqui*[45].

Dès cette introduction se trouvent posés les thèmes fondamentaux de la théorie aristotélicienne de l'intellection. Pour la définir, en effet, le Philosophe prend appui sur son analyse antérieure de la connaissance

H. D. Saffrey, *Une brillante conjecture de saint Albert et la* recensio nova *du* De anima, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 40 (1956), pp. 255-263 ;

c) A partir de 1230, la *translatio arabica* qui accompagne le grand commentaire d'Averroès, traduit par Michel Scot ; ce grand commentaire présentant des citations par Averroès d'une autre version.

(43) Nous citons ci-dessous la *translatio vetus*, *TV*, d'après le texte donné par le P. Manuel Alonso dans *Pedro Hispano Obras Filosoficas* III, Madrid, 1952 ; sont indiqués successivement : livre, chap., pages, lignes, sans mention des variantes de l'apparat qui est pourtant indispensable en l'absence d'une édition critique.

Pour faciliter la compréhension et également pour faire contraste, on trouvera parallèlement à chaque péricope de la *TV*, le passage correspondant de la *translatio arabica*, *TA*, avec renvois au texte fourni par l'édition de F. S. Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge 1953. Les références donneront successivement : livre, chap., lignes et pages.

La juxtaposition de ces deux versions permet de pressentir les conséquences doctrinales du simple changement de vocabulaire : c'est ainsi que *species*, *ratio* et *separatio*, de *TV*, deviennent respectivement *forma*, *intentio* et *abstractio*, dans *TA*.

(44) 429 a 10-15 :

De parte anime autem, qua cognoscit anima et sapit, sive separabilis secundum magnitudinem sed secundum rationem solum, considerandum, et si ad eamdem est quam habet differentiam et quo modo sit forte ipsam intelligere? Si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati fit ab intelligibili, aut aliquid huiusmodi alterum fit, *TV*, III, 2, pp. 302, 27-303, 4.

De parte anime per quam anima cognoscit et intelligit (utrum est differens aut non differens in magnitudine, sed in intentione) perscrutandum est de differentia que sit, et quomodo sit formare per intellectum. Dicamus igitur quod, si formare per intellectum est sicut sentire, aut patietur quoquo modo ab intellecto, aut aliud simili, *TA*, III, 1 & 2, pp. 379 et 380.

(45) 427 a 17-429 a 9 ; c'est le début du Livre III selon la *translatio vetus*, III, 1, pp. 281-285, et la fin du Livre II, selon l'*arabica*, II, 150-162, pp. 358-378.

sensible, considéré comme l'analogué inférieur de toute connaissance, et sur l'incorporéité radicale de la connaissance intellectuelle en tant que telle, cette incorporéité étant son caractère propre le plus immédiatement saisissable. Tout au long de son traité, Aristote passe sans cesse de l'une à l'autre considération, pour les confronter, les conjoindre et construire une structure qui, rendant compte de l'une et de l'autre[46], aboutisse à une définition parfaite par le genre et la différence spécifique.

Aristote développe donc à la fois l'analogie entre sensation et intellection[47] et la transcendance de tout l'intellectuel, pouvoir et objets, par rapport au sensible[48]. Or il avait analysé précédemment la sensation en montrant qu'elle implique une certaine passivité du pouvoir de connaissance sensible, lequel reçoit de l'objet senti une empreinte, une impression, dépouillée de la matérialité de cet objet et qui en est comme le signe[49]. D'où l'affirmation d'une certaine passivité également au plan de l'intellect :

(46) Voir le prologue ci-dessus, note 44.

(47) 429 a 15-18 :

Impassibilem autem oportet esse, susceptivam autem speciei, et potentia huiusmodi, sed non hoc est, et similiter se habere, sicut sensitivum ad sensibilia, sic est intellectivum ad intelligibilia, *TV*, III, 2, p. 305,5-7.

Oportet igitur ut sit passivum, sed recipit formam, et est in potentia sicut illud, non illud. Et erit dispositio eius secundum similitudinem: sicut sentiens ad sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia, *TA*, III, 3,1-5, p. 381.

(48) 429 a 18-19 :

Necesse itaque est, quoniam omnia intelligit, immixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet. Hoc autem est ut cognoscat despectum, *TV*, III, 2, p. 393.

Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, scilicet ut cognoscat, *TA*, III, 4, 1-3, p. 383.

(49) 424 a 17 :

Universaliter autem de omni sensu oportet accipere, quoniam quidem sensus est susceptivum sensibilium specierum sine materia, ut cera anuli sine ferro et auro recipit signum. Accipit autem aureum et eneum signum sed non quod in quantum aurum aut es est. Similiter autem et sensus uniuscuiusque ab habente album colorem aut humorem aut sonum patitur, sed non in quantum unumquodque eorum dicitur, sed in quantum huiusmodi est aut secundum rationem, *TV*, III, 12, p. 420,9-16.

In unoquoque igitur sensuum dictum est secundum descriptionem. Et dicendum est universaliter de omni sensu quod sensus est recipiens formas sensibilium sine materia, v. g. quod cera recipit formam anuli sine ferro aut auro, et recipit signum quod est ex cupro aut ex auro, sed non secundum quod est cuprum aut aurum. Et similiter unuquisque sensuum patitur ab habente colorem aut saporem aut sonum, sed hoc non secundum quod est in hac dispositione et intentione, *TA*, III, 121, 1-10, pp. 316-317.

Pour qu'il puisse y avoir sensation, il faut qu'il y ait à la fois un milieu et un principe réceptif. 424 b 1-2 :

...Medietatem... principium possibile specierum recipere sensibilium..., *TV*, II, 12, p. 241,6.

... Medium... principium per quod potest recipere formas sensibilium..., *TA*, II, 124,5-6, p. 319.

en puissance avant d'être en acte d'intellection[50], il peut être défini comme étant, à titre potentiel, un *locus specierum*[51], mais à un degré d'immatérialité plus poussée qui permet précisément de distinguer cette potentialité de celle du sens[52]. C'est sur ce point qu'Aristote insiste ensuite pour bien manifester ce que l'intellection a en propre[53] : les objets en tant qu'intelligés sont dématérialisés, séparés, abstraits[54].

(50) 429 a 21-24 :

Quare est nec ipsius esse naturam neque unam sed aut hoc, quia possibilis est. Sic vocatus utique anime intellectus (dico autem intellectus quo opinatur et intelligit anima) hoc nihil actu horum que sunt, ante intelligere, *TV*, III, 2, p. 303,10-13.

(51) 429 a 24 et 27-29 :

Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori... Et bene iam dicentes sunt animam esse locum specierum, nisi quod non tota, sed intellectiva, neque actu sed potentia est species, *TV*, III, 2, p. 303,14 et 16-18.

(52) 429 a 29-b 5 :

Quod autem non similis sit sensitivi et intellectivi passibilitas, manifestum est ex organis et sensu...

Sensus enim non sine corpore est. Hic autem separatus, *TV*, III, 2, p. 203, 19-24.

(53) 429 b 10-12, 13-14 :

...Aliud est magnitudo aut magnitudinis esse, et aqua et aque esse, et sic in multis aliis, non autem in omnibus... ..... Caro enim non est sine materia sed est sicut simum hoc in hoc, *TV*, III, 2, p. 304,5-6 & 8-9.

429 b 18-20 & 21-22 :

Sicut rectum sic simum, cum continuo est enim. Quod aliquid quidem erat esse, si alterum est recti esse et rectum aliud... Omnino igitur sicut separabiles res a materia, sic et que circa intellectum sunt, *TV*, III, 2, p. 304,13-15 & 16-17.

(54) 431 b 12-17 :

Abstractione autem dicta intelligit, sicut simum secundum quod simum est, non separate. In quantum autem est curvum, si aliquod intellexit actu, sine carne utique intelliget in qua est curvum ; sic matematica, non separata tanquam separata sint, intelligit cum illud intelligit.

Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis. Illud igitur de anima quod dicitur intellectus (et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus) non est in actu aliquod entium antequam intelligat, *TA*, III, 5,1-6, p. 387.

Et ideo necesse est ut non sit mixtus cum corpore... Recte igitur dixerunt dicentes quod anima est locus formarum ; sed non universa, sed intelligens ; neque forme in endelechia, sed in potentia, *TA*, III, 6, 1 & 5-9, p. 413.

Quoniam autem privatio passionis in sentiente et in formatione per intellectum non est consimilis manifestum est in sensu... Sentiens enim non est extra corpus : iste autem est abstractus, *TA*, III, 7,1-10, p. 417.

...Magnitudo est aliquid et esse magnitudinis aliud, et aqua est aliquid et esse aque aliud, et sic in multis aliis, (sed non in omnibus...)... Caro enim non est extra animam, sed sicut simitas, est aliquid hoc et in aliquo hoc, *TA*, III, 9,1-3 & 6-8, p. 421.

Rectum est sicut simitas; est enim cum quanto continuo : Secundum autem esse, esse recti aliud est ab eo...
Et universaliter dispositio rerum que sunt in intellectu currit secundum quod res abstractas a materia, *TA*, III, 11, 1-3& 5-6, pp. 424-425.

Et scit etiam res que dicuntur negative, secundum quod simus in eo quod est simus non dividitur, in eo autem quod est concavum, si intellectus intellexerit, tunc intelliget intentione concavitatis denudatam a carne. Sed intentiones mathematice non sunt singularia hoc

Une telle dématérialisation suppose par contre une certaine activité intellectuelle. Comment alors comprendre la dépendance à l'égard de l'objet qu'exige l'intellection? La passivité que celle-ci implique découle de ce qu'elle est une connaissance[55] et conduit à considérer l'intellect comme jouant le rôle d'une matière[56], mais, d'autre part cet intellect doit être immatériel au même titre que les intelligibles, puisque dans l'acte se réalise une certaine union de l'intellect et de l'intelligé, union qui suppose une identité de niveau ontologique[57]. Comment concilier ces deux aspects? A ce problème s'ajoute d'ailleurs la nécessité d'expliquer la succession et l'intermittence des intellections[58].

Aristote pose alors dans l'intellect, *sicut in omni natura*, à côté du principe qui joue le rôle de matière, une *causa efficiens*[59]; ce second

gat. Omnino autem intellectus est, secundum actum, res intelligens, *TV*, III, 5, p. 345,4-9.

Voir également :

430 a 14-20, cité ci-dessous, note 59.

(55) 429 b 24-25 :

... Quo modo intelligeret si intelligere pati aliquid est, *TV*, III, 2, p. 304,19-20.

(56) 429 b 29-30 a 2 :

...Aut pati secundum commune aliquid est, unde dictum est prius, quoniam potentia quodam modo est intelligibilia intellectus, sed actu nichil est ante quam illa intelligit. Oportet autem esse sicut in tabula in qua nichil est actu scriptum. Quod quidem accidit intellectui, *TV*, III, 2, pp. 304,26-305,3.

(57) 430 a 2-5 :

Ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis enim que sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Scientia namque speculativa et quod speculativum est, idem est, *TV*, III, 2, p. 305, 4-6.

Voir également :

430 a 14-20, cité ci-dessous, note 59.

(58) 430 a 5 :

Non autem semper intelligendi causa consideranda est, *TV*, III, 2, p. 305,6-7.

(59) 430 a 14-20 :

Et huiusmodi est intellectus quo omnia fiunt. Ille vero quo omnia est facere, sicut habitus quidam est, ut lumen, quodam enim modo et lumen facit potentia colores actu colores. Et hic modo. Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), *TA*, III, 35, 1-7 & 36,1-2, pp. 478-479.

...Quomodo igitur intelligitur quod formare per intellectum est aliqua passio? *TA*, III, 12,4-5, p. 426.

...Dicamus igitur quod passio, secundum prius videbatur, est universalis, et quod intellectus est in potentia quoquo modo intellecta, in perfectione autem non, quousque intelligat. Et quod accidit in intellectu debet currere tali cursu, scilicet sicut tabula est aptata picture, non picta in actu omnino, *TA*, III, 14,1-7, p. 428.

Et est etiam intelligibilis, sicut intellecta. Formare enim per intellectum et formatum per intellectum, in eis que sunt extra materiam, idem sunt. Scientia enim speculativa et scitum secundum hunc modum idem sunt, *TA*, III, 15,1-5, p. 434.

Et perscrutanda est causa propter quam non semper intelligit, *TA*, III, 16,1-2, p. 434.

Oportet igitur ut in ea sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum

principe n'agit d'ailleurs qu'en puisant dans le trésor de l'imagination[60], dont Aristote avait montré plus haut qu'elle vérifiait à sa façon la structure générale d'un pouvoir de connaissance[61].

4. *Les difficultés.*

Le bref résumé ci-dessus permet de mesurer les difficultés d'interprétation que pose le *De anima:* sur un cas particulier, on retrouve ici le problème très général de « l'existence en autre chose »[62] et celui encore plus général de l'hylémorphisme et de la causalité efficiente. Mais s'il est difficile de savoir dans quelle mesure pouvaient être clairement perçues, au début du XIII^e^ s., les diverses nuances de l'exposé d'Aristote et même

intellectus separatus, immixtus et impassibilis, substantia actu est. Semper enim honorabilius est agens patiente et principium materia. Idem autem secundum actu scientia rei,

TV, III, 3, pp. 320,25-321,4.

431 a 1-4 :

Idem autem est secundum actum scientia rei... sunt enim ex eo quod actu est, omnia que fiunt, *TV*, III, 5, p. 343,30-21.

(60) 431 a 17 :

Nequaquam sine phantasmata intelligit anima, *TV*, III, 5, p. 344,8.

431 b 2 :

Species igitur in phantasmatibus intellectivum intelligit, *TV*, III, 5, p. 344,22.

quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Lux enim quoquo modo etiam facit qui sunt in potentia colores in actu. Et iste intellectus etiam est abstractus, non mixtus neque passibilis, et est in sua substantia actio. Agens enim semper est nobilius patiente, et principium nobilius materia. Et scientia in actu eadem est cum re, *TA*, III, 19,1-5, p. 440.

Et scientia que est in actu est ipsa res... omne enim quod generatur generatur ab eo quod est in actu, *TA*, III, 27,1-5, pp. 464-465.

Nichil intelligit anima sine ymaginatione, *TA*, III, 30, 4-5, pp. 468.

(Intellectus) intelligit enim formas per primas ymaginationes ; *TA*, III, 32,13-14, p. 472.

(61) Cette structure se vérifie analogiquement au plan de l'*imaginatio* qui présuppose la sensation mais est présupposée par l'intellection : 427 b 14 :

Imaginatio alterum est et a sensu et ab intellectu, et hec non fit sine sensu et sine hac non est opinio. Quod autem non sint eadem intelligentia et opinio manifestum est ; hec enim passio in nobis est cum volumus (pre oculis enim facere est, sicut sunt in recordativis positi et idolum facientes),

TV, III, 1, p. 282,11-15.

Ymaginatio autem est aliud a sensu et aliud a distinctione. Et hoc non fit sine sensu, et sine hoc non fit consilium. Quoniam autem non est cum intelligere et consiliari idem manifestum est. Ista enim passio nobis est quando voluerimus ; possumus enim ponere in directo oculorum nostrorum, sicut res deposita in conservatione et fingere formas, *TA*, II, 153,1-8, pp. 362.

(62) « Cette notion de l'existence *en autre chose*, ou, plus précisément, *en un sujet*, joue, comme on le sait, un rôle très important dans la philosophie d'Aristote », E. DE STYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux idées de Platon*, dans *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 119-139, voir p. 122.

son originalité par rapport aux conceptions jusqu'alors admises[63], on peut cependant penser que certains points de doctrine et surtout certaines formules n'ont pu manquer d'être relevées : identité de l'intellect en acte et de l'intelligible et passivité de l'intellect, d'une part, d'autre part, activité abstractive et distinction entre l'objet extérieur et la *species*.

On voit facilement quels problèmes pourraient se poser à qui tenterait d'appliquer de tels principes noétiques à la notion chrétienne de vision de Dieu. Si Aristote a élaboré sa doctrine pour rendre compte de la connaissance intellectuelle fondée sur le sensible, il reste qu'il propose ses formules sans restrictions particulières et paraît donc leur donner une portée universelle. La présentation de l'intelligence comme un *locus specierum*[64], l'insertion d'un *medium* dans le processus de connaissance[65], et cette conception d'une *species sine carne, sine materia*[66], pose la notion de species comme désignant non plus la réalité d'un objet par rapport à ses représentations inadéquates, comme dans la formule *videre Deum in specie non in aenigmate*, mais sa *forma intellecta* par opposition à sa *forma substantialis*, c'est du moins ce que pourra donner un vocabulaire qui ne sera développé qu'ultérieurement. Si on ne peut affirmer qu'il y a contradiction entre ces deux conceptions de la *species*, il semble que celle d'Aristote incite, pour le cas de la vision béatifique, à conclure que Dieu n'est pas directement atteint mais seulement une *species intelligibilis* sinon l'acte de vision entraînerait une confusion entre l'être divin et l'âme intellective, puisque, dans cet acte, l'intellect et l'intelligé sont *quodammodo unum*[67].

On pourrait cependant récuser la vraisemblance historique d'un tel processus de réflexion théologique. L'absence d'inquiétude concernant la formule traditionnelle de la foi en la vision de Dieu *sicuti est* n'incline guère en effet à imaginer un développement spontané de telles tentatives d'interprétation technique. Ces tentatives supposeraient chez les premiers

(63) Aristote en effet n'innove pas quand il parle d'un analogué intelligible de la lumière sensible et quand il exploite la similitude de structure entre le sens et l'intellect, voir textes cités ci-dessus, notes 44, 47, 49, 59 ; ce qui est nouveau, c'est son analyse de la sensation et par là de toute connaissance, voir texte cité ci-dessus, note 49.

"Aristotle had designed the doctrine of the identity of the intellect and the intelligible... in order to explain the possibility of knowledge at all, and it was therefore a consequence of his general theory of knowledge. For according to Aristotle the organ of knowledge is actually unlike and potentially like the object, and actual knowledge therefore consists in its actually becoming the object. This formula is equally valid both for sensation and for intellection (Aristotle, *De anima*, 3, 4, 429 a 15-18 ; 8, 431 b 25-29)", F. Rahman, *Avicenna's Psychology. An English Translation of* Kitāb al-Najāt, *Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, London, 1952.

(64) Cf. textes cités ci-dessus, note 51.

(65) Cf. texte cité ci-dessus, note 49.

(66) Cf. textes cités ci-dessus, notes 52 à 54.

(67) Cf. textes cités ci-dessus, notes 54, 57, 59.

lecteurs d'Aristote un sens théologique et donc une curiosité intellectuelle particulièrement aiguisés ; on n'a aucune raison valable de les leur attribuer. On devrait donc renoncer aux hypothèses qui viennent d'être suggérées s'il ne se trouvait qu'Aristote lui-même dans le *De anima* s'est posé, dans sa perspective propre et dans son vocabulaire, cette question qui sans doute ne tourmentait pas spontanément l'intelligence des théologiens.

5. *Intellection des séparés et vision de Dieu.*

Dans le troisième livre du *De anima*, au moment même où il précise que les intelligibles (ou les imaginables) sont *sine carne*, Aristote évoque les entités mathématiques qui se situent à un degré supérieur de « séparation »[68] et annonce qu'il lui faudra par la suite se demander si l'intellect peut intelliger *aliquod separabilium*[69].

Le théologien, lecteur intéressé du « naturaliste », rencontre au détour de ce traité de psychologie humaine un problème dont il perçoit immédiatement les implications théologiques. En effet, dans le cadre plus général de la question d'une connaissance possible de Dieu par l'homme et comme le cas le plus éminent d'une telle connaissance, la notion chrétienne de béatitude se trouve mise en cause par cette question d'Aristote de savoir si l'intellect humain peut connaître les séparés.

(68) Cf. textes cités ci-dessus, note 54.

(69) 431 b 18-19 :

Utrum autem contingat separabilium aliquod intelligere ipsum existentem non separatum a magnitudine aut non, considerandum est posterius, *TV*, LII, 5, p. 345,10-12.

Et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non, *TA*, III, 36, 2-5, p. 479.

Dans son commentaire Averroès remarque : Possibile est quod in exemplari a quo transtulimus hunc sermonem ceciderit hec particula « non », ita quod sic debeat legi : « et cogitatio nostra erit in postremo utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod est non abstractus a magnitudine », idest secundum quod est tangens magnitudinem et copulatus nobiscum, ita quod nos intelligamus illum intellectum quem ipse intelligit, III, 36, 37-45, p. 481.

Averroès commence alors par montrer que le texte d'Aristote peut s'interpréter de deux façons différentes et que l'on est conduit par là à se poser deux questions qui s'enchaînent l'une l'autre :

a) Il faut d'abord chercher à savoir si l'intellect matériel (passif) peut intelliger les *res abstractas a materia* ou s'il ne le peut pas : point de vue *a priori*.

b) Cette première question étant supposée résolue par l'affirmative, il faudra alors chercher à préciser : l'intellect matériel peut-il intelliger les substances séparées *quando copulatur in nobis* ou non. C'est le problème de savoir si une telle intellection peut se produire en chacun des hommes individuels ou si on doit la réserver à l'au-delà quand alors, d'après Averroès, aucune personnalité individuelle ne persiste. Le *Commentator* montre que les deux solutions sont suspendues à la question du statut que l'on reconnaît à l'intellect matériel : ceux qui tiennent pour sa corruptibilité ne peuvent aboutir à des réponses affirmatives.

S. Thomas s'inspire directement de cette présentation dans son exposé de *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c.

Or les médiévaux n'avaient pas besoin d'attendre les réflexions d'Averroès[70] pour découvrir qu'il était impossible de trouver dans les écrits d'Aristote, et en tout cas dans le *De anima*, une réponse directe à la question qu'il pose. Par contre le Philosophe fait suivre cette interrogation, laissée ouverte, d'un résumé où se trouve condensé l'essentiel de ses conceptions psychologiques. Ce résumé est tissé de formules bien frappées mais qu'il est très difficile de coordonner pour dégager une synthèse cohérente ; plus que tous les autres énoncés d'Aristote, elles risquent en tout cas de conduire à une solution chrétiennement inadmissible ceux qui se fonderaient sur elles pour tenter de formuler une réponse non seulement à la question très vague du Philosophe mais à sa transposition précise en théologie de la béatitude : L'intellect humain peut-il voir le « séparé » par excellence, c'est-à-dire Dieu ?

Notons ici les deux formules les plus caractéristiques : *Omnia que sunt, quodam modo est anima*[71] ; *non lapis in anima est sed species lapidis*[72].

(70) Et ista perscrutatio quam intendit <Arist.> valde est difficilis et ambigua, et oportet nos perscrutari de hoc secundum nostrum posse... Et oportet nos etiam narrare quibus existimatur consequi quod habemus naturam intelligendi in ultimo res abstractas ;... et forte per hoc poterimus videre veritatem. Causa autem istius ambiguitatis et laboris est quia nullum sermonem ab Aristotele invenimus in hac intentione, sed tamen Aristoteles promisit hoc declarare. Dicamus igitur quod Avempeche multum perscrutabatur in hac questione et laboravit ; et... videbitur quod ista questio non recessit ab eius cogitatione... Hoc enim quesitum valde difficile, et cum talis fuit dispositio Avempeche in hac questione, quanto magis alterius hominis : III, 36, 45-47 et 214-230, pp. 481 et 487.

(71) 431 b 20-23 :

Nunc autem de anima dicta recapitulantes, dicamus iterum quod omnia que sunt, quodam modo est anima, aut enim ea quae sunt intelligibilia, aut ea que sensibilia sunt. Est autem scientia scibilia quodam modo, sensus autem sensibilia. Qualiter autem sit hoc oportet querere, *TV*, III, 6, p. 351,4-8.

(72) 431 b 23-432 a 3 :

Secatur autem scientia et sensus in res : que quidem potentia est, in ea que sunt potentia ; que vero in actu, in ea que sunt actu. Anime autem sensitivum et quod scire potest potentia hec sunt. Hoc quidem scibile, illud autem sensibile. Necesse autem aut ipsa aut species esse. Ipsa quidem enim non sunt, non enim hic lapis in anima est, sed species. Quare anima sicut manus est. Manus enim est organum organorum ; intellectus autem species specierum, et sensus species est sensibilium, *TV*, III, 6, p. 351, 9-16.

Congregemus igitur secundum summam ea que dicta sunt in anima. Dicamus igitur quod anima est quoquo modo alia entia. Entia enim aut sunt intellecta aut sensata. Scire vero res intellectas est secundum modum sentiendi rem sensatam. Et sciendum est quomodo, *TA*, III, 37,1-5-38,1, p. 503.

Dicamus igitur quod scire et sentire dividuntur secundum divisionem entium. Si igitur fuerint in potentia, erunt in potentia, si actu, actu, intellectum et sensatum. Necesse est enim ut entia sint aut ista, aut forme. Et non sunt ista ; lapis enim non exstitit in anima sed forma. Et ideo anima est quasi manus ; manus enim est instrumentis, et intellectus forma formis, et sensus forma sensatis, *TA*, III, 38,1-8, p. 503.

Évidemment élaborées à propos de la connaissance sensible, ces affirmations sont ici présentées comme qualifiant toute connaissance. Or, si on les prend au sens absolu en négligeant les nuances, très estompées dans la forme fruste donnée par la première traduction latine, elles paraissent à première vue incompatibles et leur rapprochement dans un même paragraphe du *De anima* oblige d'opter pour l'une ou pour l'autre celui qui n'a pas à sa disposition les instruments rationnels suffisants pour dénouer l'alternative. Ainsi, au moment même où s'imposait à lui un rapprochement entre la problématique d'Aristote et un mystère de foi, le théologien du début du XIII^e siècle se trouvait obligé de choisir entre deux interprétations de la théorie aristotélicienne de l'intellection, tant pour résoudre un problème philosophique général que pour élaborer une théologie de ce cas singulier que constitue la vision de Dieu par le bienheureux.

6. *David de Dinant.*

Des repères historiques permettent de vérifier, au moins partiellement, que le texte du *De anima* a effectivement donné lieu, dès sa diffusion, à des options extrêmes sur le point qui vient d'être précisé.

On sait que le mouvement de diffusion de la doctrine d'Aristote avant 1210, mouvement communément appelé « première entrée d'Aristote », s'est soldé par une sorte d'échec provisoire par suite des condamnations et interdictions qui s'efforcent de contenir ou même de réprimer cette diffusion[73]. David de Dinant est un des agents les plus connus de la première poussée aristotélicienne[74]. Si des courants très divers convergent

(73) La consistance de ce mouvement est assez marquée par ces condamnations : Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, en 1210 à propos de David de Dinant, H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1897, I, p. 70 ; Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauritii hyspani, en 1215 lettre de Robert de Courçon, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 79. Il ne s'agit pas d'une réprobation totale puisque Robert de Courçon met la logique et l'éthique au programme des études, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 78, mais pas le *De anima*, voir ici note 38. La même année 1215, le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard reçoit sa consécration officielle comme livre de base de l'enseignement théologique.

(74) Voir G. Théry, *David de Dinant.*

A David de Dinant on est tout naturellement tenté d'adjoindre Amaury de Bène qui lui est associé par les autorités doctrinales, au même titre de panthéiste ; voir G. C. Capelle, *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel (Autour du décret de 1210, III)*, Paris, 1932, et les conclusions très différentes de M. Th. d'Alverny, *Un fragment du procès des Amauriciens*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 18 (1950-1951), pp. 325-336.

Le peu qui a pu être mis au net concernant Amaury n'apporte rien aux réflexions présentes, d'ailleurs Amaury est mort tout à fait au début du XIII^e s. On a voulu

dans la pensée de David, il paraît avoir été un des premiers à essayer d'assimiler les *Physiques*, les *Métaphysiques* et le *De anima*[75]. Une chose est en tout cas certaine : David a été condamné pour ses tendances au panthéisme et ses contemporains n'ont pas hésité à considérer cette orientation intellectuelle comme le résultat d'une trop grande fréquentation d'Aristote.

Or, si nous en croyons S. Albert, le panthéisme de David est, au moins partiellement, d'origine noétique : entre autres choses, Albert reproche en effet à David d'avoir cru que, par son activité de connaissance, l'esprit devient substantiellement identique à ce qu'il connaît et, ayant mal lu le *De anima*, d'avoir négligé d'appliquer au processus intellectuel l'adage : *non lapis in oculo sed species lapidis*, ne retenant que l'autre formule : *scientia secundum actum est res scita*[76].

On peut d'ailleurs vérifier, d'après ce que nous savons de David, que selon la logique de sa pensée ou plutôt de ses formules, non seulement il admettrait sans difficulté que nous puissions atteindre au ciel l'essence de Dieu, mais il penserait que nous serions alors transformés en la déité et que d'ailleurs déjà sur terre nous sommes Dieu dans la mesure où nous pensons à lui. David lui-même déclare très explicitement que Dieu peut être connu en lui-même dès ici-bas[77].

démontrer qu'Amaury n'était le disciple de personne, tant ses théories étaient originales. Il semble qu'une démonstration analogue pourrait être tentée avec autant de succès à l'occasion de n'importe quel penseur mal connu de ce temps lui-même si peu connu. A cette époque de fermentation intellectuelle, les courants les plus divers se rencontrent et chaque esprit élabore ou tente d'élaborer une synthèse qui apparaît d'autant plus personnelle que l'on ignore ses sources immédiates, le plus souvent très disparates, et dont le dosage tient tout autant du hasard que d'options réfléchies.

Il est en tout cas manifeste que la problématique du début du XIII^e s. est plus métaphysique qu'elle ne le sera à partir de 1230, mais aussi beaucoup plus confuse, et que la diffusion de l'aristotélisme est déjà un facteur important de l'effervescence intellectuelle ; on peut même penser que cette diffusion est le catalyseur qui a proprement provoqué une turbulence dont certains germes avaient été apportés par le courant érigénodionysien mais étaient restés jusqu'alors peu actifs, voir ci-dessous pp. 86-88.

(75) Voir G. Théry, *David de Dinant*, pp. 118-119.

(76) Voir S. Albert le Grand, *Summa de creaturis*, p. II, p. 5, a. 2. On peut considérer comme authentiquement aristotélicienne la réaction de s. Albert, car la formule *intellectus non intelligit nisi per assimilationem* doit s'entendre d'une assimilation purement intentionnelle, mais c'est sans aucun doute chez Avicenne qu'Albert a trouvé d'abord le principe clairement exprimé de la présence dans l'esprit d'une similitude de la chose intelligée et non de la chose elle-même, puisque pour Avicenne c'est là une structure essentielle de l'intellection et non le mode d'intellection des seuls objets qui ne sont pas « séparés », voir ci-dessous, pp. 55-62. On comprend en tout cas que l'absence de ces précisions dans les formules de David ait amené leur condamnation et par voie de conséquence une mise à l'index d'Aristote qui paraissait être la source d'un panthéisme irréductible à la foi chrétienne.

(77) Voir *Bull. Thomiste*, 5 (1928), c'est le tome II/2 de la collection, p. (353).

7. *Après la condamnation de 1210.*

L'aventure de David paraît bien s'expliquer par le processus envisagé théoriquement plus haut : il n'arrive pas à appliquer correctement en théologie de la vision de Dieu le principe aristotélicien très général de l'identité du connaissant et du connu dans l'acte d'intellection. Cette difficulté s'est donc réellement imposée à la réflexion chrétienne quand les perspectives aristotéliciennes ont commencé d'être adoptées par certains isolés, précurseurs malhabiles et mal compris[78].

Il est bien évident que la condamnation de David de Dinant et l'interdiction de « lire » Aristote ne résolvait pas pour autant les problèmes. Ceux-ci restaient posés et l'efficacité de la méthode aristotélicienne dans le domaine des sciences de la nature répondait trop aux besoins du temps pour que les écrits du Stagirite cessassent d'exercer leur séduction sur les esprits.

De fait on se remit bientôt à étudier et à enseigner Aristote, mais les difficultés venant de l'obscurité des textes aristotéliciens, sans parler des contraintes autoritaires, obligèrent sans aucun doute les chercheurs à réfléchir et en particulier à recourir aux élaborations des arabes et des grecs dont certaines, répandues en Occident bien avant les textes d'Aristote lui-même, avaient précisément contribué à lui conférer le prestige dont il bénéficiait. La nouvelle vague d'aristotélisme qui suivra correspond de fait à la diffusion de nouvelles interprétations de la pensée du Philosophe, et surtout de l'une d'entre elles, celle d'Avicenne.

III. — Avicennisme et négation de la vision faciale

1. *Avicenne, interprète d'Aristote.*

On peut considérer comme établi que, vers 1230, à Paris, Avicenne l'emporte, dans l'opinion courante, sur les autres philosophes aristotélisants alors connus[79]. C'est à lui en effet qu'on se réfère pour « lire »

(78) Si l'interprétation noétique de l'erreur de David de Dinant, proposée par S. Albert le Grand était discutée ou même réfutée de façon scientifique, il resterait cependant que c'est l'interprétation donnée par s. Albert, sans doute avant 1243, voir O. Lottin, *Psychologie et morale...*, IV, pp. 857-858 ; à ce titre cette interprétation a valeur au moins de témoignage sur la problématique de s. Albert aux environs de 1240-1245, elle est donc intéressante et mérite d'être versée au dossier qui est évoqué ici ci-dessous, pp. 73-81.

(79) Voir ouvrages cités ci-dessous, note 82.

A titre d'exemple, on peut citer le *De primo principio*, le *De anima* et le *De universo*, de Guillaume d'Auvergne, qui s'échelonnent entre 1228 et 1236 ; ces trois ouvrages manifestent l'influence et l'autorité d'Avicenne à cette époque, en particulier en psychologie.

Aristote, sans exclusivisme d'ailleurs[80] et non sans confusion, car il arrive à Avicenne ce qui se produit déjà à propos d'Aristote : on lui attribue la paternité de textes qui émanent soit d'autres arabes ou grecs, soit même de compilateurs latins plus récents[81]. En tout cas, au sein de cette relative confusion, il se trouve qu'à ce moment précis de l'évolution des idées, on considère Avicenne comme un interprète fidèle du stagirite[82] et c'est

(80) A côté de l'influence d'Avicenne, il faudrait également mentionner celle d'Alexandre d'Aphrodise, qui n'est pas négligeable. Guillaume d'Auvergne s'indigne de voir tant de penseurs adhérer sans hésitations aux théories d'Alexandre, voir G. Théry, *David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste* et *Alexandre d'Aphrodise. Aperçus sur sa noétique (Autour du décret de 1210, II)*. Paris, 1926, voir respectivement p. 68 et pp. 109-111. Beaucoup plus tard S. Thomas consacre de nombreuses pages du *Contra Gent.* à combattre Alexandre, mais ne l'a-t-il pas surtout découvert chez Averroès qui en parle beaucoup ? Par ailleurs il est possible que Philippe le Chancelier se soit inspiré de la noétique d'Alexandre, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale...*, I, p. 407. Mais les doctrines d'Avicenne et d'Alexandre présentent trop de points communs, en dépit de notables différences, pour qu'il soit toujours facile de discerner leurs influences respectives. Tenant des positions extrêmes, Alexandre enseigne en effet la corruptibilité de l'intellect possible, donc la négation de toute survie et l'impossibilité d'une vraie contemplation des intelligibles, immatériels par essence, voir ci-dessus note 69.

On trouve déjà le *De intellectu et intellecto* d'Alexandre parmi les sources du *De motu cordis* d'Alfred l'Anglais, voir ci-dessus note 20, à côté des œuvres de Galien et de Boèce.

Chez Robert Grossetête, voir ci-dessus note 31, on relève l'influence très nette des commentateurs et interprètes du *De anima*, plus encore que celle d'Aristote lui-même.

(81) L'influence d'Avicenne s'exerce par l'intermédiaire des traductions de ses œuvres au cours de la seconde moitié du XII^e^ s., en particulier par Gundissalinus, par les traductions concomitantes d'Algazel et par des compilations édifiées sur la base de ces traductions, ainsi le *De anima* de Gundissalinus lui-même, où Dieu est substitué à l'intellect agent comme source d'intellection et où la vision béatifique est admise ; voir E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, cité ici note suivante ; O. Lottin, *Les traités sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle*, dans *Rev. Néosc. de Phil.*, 32 (1930), pp. 5-32, et *Psychologie et Morale...*, I, p. 334 ; J. T. Muckle, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, dans *Med. Studies*, 2 (1940), pp. 23-103 ; M. Th. d'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 19 (1952), pp. 337-358, et *Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)*, dans *Avicenna nella storia della cultura medioevale* (Accademia nazionale dei Lincei, n° 40), Rome, 1957, pp. 71-87, v. pp. 77-82.

(82) On ne peut ici que renvoyer aux études qui ont été consacrées à « l'augustinisme avicennisant » ou à « l'avicennisme latin », voir en particulier les articles successifs de E. Gilson dans les *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â. ; Pourquoi S. Thomas a critiqué saint Augustin*, 1 (1926-1927), pp. 5-128 ; *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, 2 (1927), pp. 89-149 ; *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, 4 (1929-1930), pp. 5-107 ; *Le texte latin médiéval du* De intellectu *d'Alfarabi*, 4 (1929-1930), pp. 108-141 ; *Roger Marston : un cas d'augustinisme avicennisant*, 8 (1933), pp. 37-42 ; voir aussi E. Gilson, *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*, dans *Mélanges Mandonnet*, I, Paris, 1930, pp. 371-383 ; R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e^-XIII^e^ s.*, Paris, 1934.

En 1942, F. Van Steenberghen est revenu sur ce sujet et a trouvé trop absolue la

à travers lui que beaucoup comprennent alors la psychologie aristotélicienne, sans se douter du décalage des perspectives. Ce primat d'Avicenne n'a rien de très étonnant puisqu'il ne peut encore être question de Thémistius ni de Philopon[83] et qu'Averroès commence à peine à être connu[84]. Mais, comme le montreront les pages suivantes, le succès d'Avicenne s'explique surtout parce que sa pensée, sans doute très

thèse du P. R. de Vaux, mais il notait : « On gardera de la thèse du P. de Vaux, ce qu'elle a de fécond en disant qu'avant l'apparition d'Averroès chez les latins l'influence d'Avicenne a été marquante dans l'aristotélisme et dans le néoplatonisme latins », F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, p. 446.

Pour démontrer l'existence d'un avicennisme latin, le P. de Vaux avait relevé, outre les témoignages de Guillaume d'Auvergne, *Notes et textes...*, pp. 17-43, d'Albert le Grand, pp. 55-56, de Roger Bacon, pp. 57-61, celui de Guillaume d'Auxerre dans sa *Summa aurea* écrite vers 1220, pp. 53-54. La conception que se fait Albert le Grand des rapports de l'âme et du corps et sa définition de l'âme sont très avicenniennes, à tel point que pour Albert il n'y a pas de différence entre la définition de l'âme donnée par Avicenne et la théorie d'Aristote, voir E. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, pp. 21 sq. Quant à Bacon, il considère tout à fait Avicenne comme l'interprète authentique d'Aristote, voir E. Gilson, *Pourquoi...*, p. 105 texte cité note 3. Dans ce même article on trouve les références aux critiques formulées par S. Thomas à l'encontre des principaux avicennisants de son temps, mais le docteur angélique constate alors qu'à son époque c'est l'interprétation avicennienne d'Aristote qui est celle que l'on adopte le plus généralement.

S. Thomas lui-même a d'ailleurs beaucoup bénéficié d'Avicenne, mais, alors que dès le *In IV Sent.* et même le *In III Sent.* il a déjà une psychologie averroïste, au début de son *Commentaire des Sentences* il paraît assez dépendant du vocabulaire et des perspectives avicenniennes, ou du moins de schèmes augustiniens que l'avicennisme a techniquement précisés : ainsi, par exemple, en *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3m, où S. Thomas distingue entre une connaissance *per modum abstractionis* et une connaissance *per impressionem (Dei et angelorum)*, sur les diverses autorités invoquées et effectivement exploitées en ce lieu par S. Thomas voir F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le* Scriptum super Sententiis *de saint Thomas*, dans *Mélanges Martin*, Bruges, 1948, pp. 331-350. Le traité thomiste de la prophétie très augustinien est d'ailleurs élaboré par l'adaptation à l'explication de la communication prophétique biblique et chrétienne de structures avicenniennes proposées par le philosophe arabe pour rendre compte à la fois de l'intellection naturelle et des illuminations d'en haut ; voir ci-dessous, note 215.

(83) Les commentaires du *De anima* par Philopon et Themistius ne circuleront dans leurs versions latines que vers 1268, voir G. Lacombe, *Aristoteles latinus*, pp. 97-99. L'essentiel des positions de Thémistius sera révélé aux latins bien auparavant par Averroès, qui, dans son *Commentaire 36* de *De anima*, III, oppose l'interprétation plus spiritualiste de Thémistius au matérialisme d'Alexandre.

(84) Sur l'entrée d'Averroès, voir R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins* d'où il ressort que la traduction d'Averroès par Michel Scot n'a commencé à se diffuser à Paris que vers 1230-1231, *op. cit.*, pp. 212-213 ; vers 1230, Roland de Crémone l'ignorerait et Philippe le Chancelier, qui le cite rarement, ne connaîtrait pas très précisément son nom ; par contre entre 1231 et 1236, Guillaume d'Auvergne en fait grand cas *(vir nobilissimus)*, alors que dans sa *Summa de Creaturis* Albert le Grand le cite volontiers. Voir également : F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, II, pp. 410 sq., et D. Salman, *Note sur la première influence d'Averroès*, dans *Rev. Néoscol. de Phil.*, 40 (1937), pp. 203-212.

Bien que les *Métaphysiques* d'Aristote soient à la même époque assez largement

infidèle en réalité à l'esprit authentique du stagirite, présente une synthèse poussée et cohérente qui est en relative continuité avec les conceptions alors traditionnelles, ou qui du moins peut se concilier avec elles sans trop de difficultés. En tout cas, Avicenne propose une interprétation d'Aristote radicalement opposée à celle qui avait probablement inspiré David de Dinant. On peut penser que c'est là le facteur essentiel du succès d'Avicenne. L'avortement de certains projets de correction des *libri naturales*[85] et la relative mise en veilleuse des interdictions pesant sur l'étude scolaire d'Aristote s'expliquent sans doute par là également. C'est ce qu'il importe maintenant d'essayer de comprendre.

Pas plus que dans le cas de la pensée d'Aristote, il ne peut être ici question d'entrer dans tous les détails de la psychologie d'Avicenne[86]. Il ne s'agira même pas de la véritable pensée d'Avicenne, seule importe ici la doctrine qu'ont pu connaître les médiévaux à travers les traductions[87] et on n'en retiendra que les traits indispensables qui permettront d'expliquer pourquoi la psychologie avicennienne, ainsi entendue, a pu être exploitée de façon malheureuse en théologie de la vision de Dieu.

On sait qu'Avicenne n'a pas écrit de commentaire direct du *De anima* d'Aristote. Il a cependant consacré à l'âme humaine une section spéciale de sa synthèse générale dont la version latine, due à Gundissalinus au XII^e^ s., a fait connaître cette synthèse au XIII^e^ s. latin[88]. Cette section

connues ou en voie d'être bien connues, il est clair qu'après la confusion du début du siècle on se préoccupe avant tout alors de questions noétiques : abstraction ou illumination, processus comparé de l'intellection naturelle et des intellections supposant une intervention divine particulière, etc. Les problèmes métaphysiques seront de nouveau au premier plan de l'actualité plus tard, en 1270 par exemple.

(85) Sur la commission instituée par Grégoire IX en 1231, après le renouvellement de l'interdiction de 1215 et l'avertissement du Pape aux théologiens en 1228, voir *Chart. Univ. Paris...*, I, p. 87.

(86) Voir par exemple : F. Rahman, *Avicenna's Psychology* et L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, 1951.

(87) Voir plus haut les ouvrages cités, note 82.

E. Gilson, en particulier, revient à plusieurs reprises sur les détails des théories psychologiques d'Avicenne et met en valeur les notions métaphysiques qui s'y trouvent impliquées : causalité, information, émanation, etc. Il serait nécessaire d'envisager tous ces points dans une étude exhaustive, ils fourniraient autant de recoupements indispensables, mais il est impossible de s'y arrêter dans le présent cadre, cf. ci-dessous note 124.

(88) Voir ci-dessus, note 82.

Avicenne est ici cité d'après l'édition de Venise de 1508 : *Avicennae... opera in lucem redacta ac... emendata : Logica — Sufficentia — De celo et mundo — De anima — De animalibus — De intelligentiis — Alpharabius : De intelligentiis — Philosophia prima ;* tout en reproduisant le texte et l'orthographe de cette édition, on a suivi très souvent la ponctuation proposée dans les reproductions multigraphiées suivantes : Avicenna, *De Anima*, transcr. G. P. Klubertanz, Saint Louis University 1949 ; *Avicennae Metaphysica, pro manuscripto* Francisc. Institute, St. Bonaventure (N. Y.), 1948.

Parmi les textes d'Avicenne qui sont cités ci-dessous, plusieurs se trouvent reproduits

constitue à vrai dire un véritable traité *De anima*[89]. Avicenne y suit le plan de l'ouvrage du stagirite et même ses formules. Son propre travail n'est en fait qu'un effort d'explication de ces formules, selon une perspective que l'on peut d'ailleurs juger très éloignée de celle d'Aristote, mais qui n'apparaissait pas nécessairement comme telle à ses premiers lecteurs médiévaux, non encore alertés par les invectives d'Averroès[90].

Or dans les passages de son œuvre, correspondant à ceux d'Aristote évoqués plus haut[91], on trouve développée une conception avicennienne de l'intellection qui pouvait suggérer une interprétation rationnelle de la notion théologique de vision de Dieu, très différente certes de celle de David de Dinant et autres aristotélisants de la première manière, mais risquant de conduire à des formules ne respectant pas mieux l'équilibre exigeant du donné de foi.

2. *La noétique avicennienne.*

A la suite d'Aristote, Avicenne commence par poser dans l'âme une intelligence agente et un intellect passif[92] et c'est en partant du rôle de

au moins partiellement dans les travaux de E. Gilson, cités ici note 82, en particulier dans *Pourquoi saint Thomas...*, et dans *Les sources gréco-arabes....* Il a paru nécessaire de les reprendre pour les présenter dans la perspective que leur contexte paraît imposer et qui est peut-être quelque peu différente.

Le *De intelligentiis* inséré dans le *corpus* avicennien avant celui d'Alfarabi n'est pas d'Avicenne et constitue un témoin particulièrement intéressant de syncrétisme avicenno-érigéno-augustinien.

(89) *Sexti Libri de naturalibus, pars quinta (Opus de anima)*, f^os^ 22rb-28vb.

(90) Averroès fait remonter jusqu'aux *expositores* d'Aristote (Thémistius et Alexandre) les déviations qu'il relève chez ses prédécesseurs ; toutes les occasions lui sont bonnes, au cours de son commentaire du *De anima*, pour revenir à cette critique des commentateurs grecs. C'est ainsi qu'il profite d'une théorie d'Avempace, considérée par lui comme erronée, pour déplorer que les *moderni*, c'est-à-dire ses prédécesseurs arabes immédiats, aient délaissé le texte d'Aristote sous prétexte qu'il était incompréhensible ; il accable alors Avicenne : Et declaratio Aristotelis... sufficit in destructionem opinionis (fausse conception des rapports entre imagination et intellect en puissance). Sed illud quod fecit illum hominem errare (il s'agit d'Avempace) et nos etiam longo tempore, est quia Moderni dimmittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossibile est ut intelligatur. Et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica ; et hoc quia incepit quasi a se, III, 30, 37-48, pp. 469-470.

(91) Voir ici ci-dessus, pp. 41-47.

(92) Dicemus quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum non exit nisi per causam que habet illud in effectu, et extrahit ad illum. Ergo hec est causa per quam anime nostre in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Cuius comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentie

l'intelligence agente qu'il s'efforce d'expliquer l'intellection en réponse à la question : *Qualiter intellectus innascitur in anima*?[93]

Selon lui, l'intelligence agente, *causa dandi formam intelligibilem*, analogue au soleil qui rend lumineux les objets, transforme en intelligibles les *imaginabilia*[94] ; ces derniers, dépouillés de toute matière, peuvent alors « s'imprimer dans l'âme »[95]. C'est précisément par l'action de l'intellect agent que les « formes », dématérialisées par lui et émanant de lui, sont « imprimées » dans l'âme rationnelle[96].

Avicenne insiste alors sur l'état d'immatérialité des formes intelligées. Pour lui la forme est immatérielle avant tout processus d'intellection, que la *denudatio a materia* soit l'œuvre de l'intellect agent ou que la forme soit *seipsa nuda*. Il fait allusion par ce second cas à la connaissance de l'âme par elle-même et à celle qu'un sujet peut avoir de son propre être et de sa propre activité intellectuelle, par opposition à la connaissance des

quantum ad nostras animas. Virtus enim rationalis cum considerat singula que sunt in imaginatione, et illuminatur luce intelligentie agentis in nos, quam prediximus, fiunt nuda a materia et ab eius penditiis et imprimuntur in anima rationali, non quasi ipsa de imaginatione mutetur ad intellectum nostrum, neque quia intentio pendens ex multis, cum ipsa in se sit considerata nuda, per se faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio... Cum autem accidit anime rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentie agentis, contingit in anima ex forma quiddam quod secundum aliquid est sui generis, et secundum aliud non est sui generis. Sicut cum lux cadit super colorata, et fit in visu ex illa luce operatio quae non est similis ei ex omni parte. Imaginabilia vero sunt intelligibilia in potentia, et fiunt intelligibilia in potentia, et fiunt intelligibilia in effectu, non ipsa eadem, sed que excipiuntur ex illis.... Extrait du *Capitulum quintum : De intelligentia agente et de patiente in nostris animabus*, f° 25rb, ce texte doit être comparé à celui d'Aristote, voir ci-dessus note 59, et évidemment au commentaire correspondant d'Averroès.

(93) C'est la deuxième partie du *Capitulum quintum*, f° 25va.

(94) Voir texte cité ci-dessus, note 92, et également :

Sic anima rationalis cum conjungitur formis aliquo modo coniunctionis aptatur ad hoc ut contingant in ea luce intelligentie agentis ipse forme nudae ab omni permixtione... Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi, et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem, sed postea repraesentaverit ei aliam formam eiusdem speciei, que non est alia nisi numero, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam quam acceperat ullo modo, nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc quod est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente, et propter hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate..., f° 25va.

(95) Voir textes cités ci-dessus, notes 92, 94.

(96) Voir texte cité ci-dessus, note 92, la *consideratio* des *imaginabilia* prépare l'âme à recevoir de l'intelligence agente une *impressio* émanée de l'*abstractio*, fruit de l'acte propre de cette intelligence agente et présente en elle. Ce qui est l'intelligible pour l'âme humaine ce n'est pas les *imaginabilia* transmués en abstractions mais l'impression, la similitude, de ces abstractions par émanation venant de l'intellect agent, voir ici ci-dessous, notes 124 et 204.

celeras formas qui suppose un *denudatio* préalable puisque *per se in corpore sunt semper*[97].

Mais Avicenne s'insurge aussitôt contre une interprétation littérale de la formule aristotélicienne de l'âme devenant toutes choses. Il ne peut comprendre en effet qu'un être puisse en devenir un autre, c'est-à-dire recevoir une forme nouvelle, sans par là même perdre sa forme propre : Comment l'âme pourrait-elle devenir la forme des autres choses ?[98] Pour lui donc, les formes intelligibles sont sans aucun doute présentes dans l'âme ; elles la décorent et l'ornent. L'âme est ainsi un *quasi locus* par ce qu'il y a en elle de passivité, *intellectus materialis*[99] mais elle n'est pas informée au sens propre sinon elle serait le siège d'une mutation substantielle[100]. Avicenne précise alors : *Omnis apprehensio intelligibilis est*

(97) Début du *Capitulum sextum: De gradibus actionum intellectus et de altiore graduum eius qui est <sanctus> intellectus:*

Dicemus quod anima intelligit eo quod apprehendit in se ipsa formam intellectorum nudorum a materia. Sed hoc quod forma est nuda aut ideo est quia intellectus eam denudat, aut quia forma in seipsa nuda est a materia, et non est opus anime denudare eam. Anima autem intellegit seipsam, et hoc quod intelligit seipsam facit eam intelligere se esse, et intelligentem et rem intellectam et intellectum. In eo vero quod intelligit ceteras formas non facit ita. Ipse enim per se in corpore sunt semper, et in potentia et in intellectu, quamvis in aliquibus rebus exeant ad effectum, f° 25vb, voir la suite note ci-dessous.

(98) Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipse res intellecte impossibile est secundum me. Hoc enim non intelligo quod dicitur quod una res fiat alia, neque intelligo qualiter hoc esse possit. Quicquid enim deponit unam formam et induit aliam ipsum est cum prima forma aliquid et cum secunda aliud. Primum verissime non fit secundum nisi primum destruatur, et non remanserit nisi eius subjectum vel aliqua pars eius. Si autem non fit ita inquiramus qualiter fit. Dicemus ergo quod cum aliquid fit aliud, illud primum aut habet esse, aut non, et secundum aut habet esse aut non. Si autem habuerint esse, tunc duo essentie sunt, non unum. Si autem primum non habuerit esse, tunc hoc quod erat aliquid fit nihil, et quod erat nichil fit aliquid. Hoc autem non est intelligibile. Primum etenim et si destruitur non tamen fit aliud, nisi cum destruitur ipsum attribuitur esse alii rei. Anima ergo quomodo fit forma aliarum rerum ? Quod autem magis decipit homines in hoc est ille qui composuit librum Isagogarum qui amabat loqui verisimilia et probabilia, satisfaciens sibi et aliis veresimilitudine ; quod possunt perpendere docti homines ex libris eius qui intitulantur De Intellectu et de intellectis et De Anima, f° 25rb. Voir ici notes 63 et 124.

(99) Concedo autem formas rerum subsistere in anima, decorantes et nobilitantes eam, quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali, f° 25vb ; cf. Aristote, *De anima*, 429 a 21-24, cité ci-dessus, note 51.

(100) Voir textes cités ci-dessus, note 98, et la suite du texte précédent : Si autem anima sit forma aliquarum rerum quae sunt in effectu, forma autem est effectus, immo ipsa est effectus. In essentia vero forme non est virtus recipiendi aliquid ; neque virtus recipiendi aliquid est nisi in receptibili rei ; tunc oportet ut anima non sit virtus recipiendi aliam formam, vel aliquid aliud. Sed nos videmus eam recipere aliam formam praeter illam, unde si illa non recipitur, postquam non fuit diversa ab hac, erit mirum, quia recipiens et non recipiens erunt unum. Si autem fuerit diversa ab ea, tunc sine dubio fiet alia a seipsa, si ipsa est forma intellecta. Hoc autem totum nihil est, f° 25vb.

similitudo aliqua ad formam separatam a materia et ab eius accidentibus materialibus sicut praediximus. Sed anima habet ex hoc quod est substantia recipiens impressa ab eo[101]. Ainsi l'âme ne reçoit imprimée en elle qu'une similitude de la forme immatérielle. Avicenne peut donc conclure : *Ergo intellectus et intelligens et intellectum non sunt unum in nostris animabus*[102].

On voit qu'Avicenne, ayant précisé la doctrine aristotélicienne par sa notion d'*impressio* qui vient s'ajouter à l'*abstractio*, pour qualifier pleinement le rôle actif de l'intelligence agente, en arrive par là à évacuer l'intuition essentielle d'Aristote concernant l'immanence de l'acte de connaissance. La logique de son système le conduit également à distendre le rapport des connaissances sensible et imaginative à la connaissance intellectuelle[103]. Certes il refuse que les intelligibles soient classés parmi les *res per se existentes*, *quarum unaquaeque est species et res per se existens*, l'intellect les apercevant alors comme si l'âme était une sorte de miroir *(speculum)* des formes intelligibles, elles-mêmes conçues comme des quasi *res extrinsecae*[104]. Pour lui, la forme émane de l'intellect agent pour venir dans l'âme selon ses besoins. On explique ainsi que tout esprit ne soit pas en état permanent d'intellection[105].

L'acte intellectuel est donc, selon Avicenne, le fruit d'une conjonction avec l'intelligence agente, le degré de science étant déterminé par le degré d'aptitude habituelle de l'esprit à une telle conjonction. Ainsi l'âme n'est pas un réservoir permanent de formes intelligibles, il n'y a en elle qu'un *thesaurus* de formes sensibles où se nourrit son imagination[106]. Nous retrouvons ici une position aristotélicienne, mais sur un point de détail seulement, car les principes fondamentaux sont métamorphosés.

3. *L'intellection des séparés selon Avicenne.*

On imagine facilement par là ce que pourrait être une éventuelle intellection des substances séparées[107]. Avicenne y fait d'ailleurs allusion dans ces mêmes passages où il précise sa conception générale.

(101) F° 26rb, sur *impressio* voir textes cités ci-dessus, notes 92 et 94.

(102) F° 25vb.

(103) Cf. textes cités ici, notes 90, 92, 121 et 204.

(104) Cf. f^{os} 26rb-26va. Avicenne formule cette hypothèse pour la repousser ensuite.

(105) Restat igitur ut ultima pars sit vera (Ex principio agente emanet in anima forma post formam, secundum petitionem anima), et ut discere non sit nisi acquirere perfectam aptitudinem coniungendi se intelligentie agenti..., f° 26 va.

(106) Sur cette mémoire imaginative, voir f^{os} 17 vb, 26rb, et également : Formatio imaginabilium est respectio anime ad thesauros sensibilium, f° 26va, Avicenne vient d'affirmer à propos de l'âme : cum voluerit conjungetur intelligentie a qua emanat in eam forma intellecta, quae forma est intellectus adeptus verissime.

(107) Déjà au début de son *De anima*, à propos des deux faces de l'âme, Avicenne avait évoqué la *virtus contemplativa :* est illa virtus quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est supra ipsam, ut patiatur ab eo et perficiat per illud et recipiat ex illo..., est virtus que solet informari a forma universali nuda a materia..., habet

A propos de « l'impression » de formes par l'intellect agent dans l'âme, il affirme que l'impossibilité où se trouve l'âme de concevoir ce qui est *in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a materia* ne tient pas à la nature propre de ces intelligibles ni au pouvoir foncier de l'intellect (matériel) ; c'est la présence du corps qui affecte l'âme d'une *aggravatio* et d'un *impedimentum* et quand cet obstacle aura disparu l'âme bénéficiera d'une intellection plus pure et plus délectable que maintenant[108]. A ces vues optimistes, Avicenne ajoute malheureusement qu'il repousse à plus tard l'étude d'un tel état car, se situant dans son *De anima* au niveau des sciences de la nature, il se borne à considérer l'âme dans sa condition terrestre et temporelle où il lui est difficile de considérer les *res subtilissimas* dont l'être a peu de consistance matérielle, ainsi par exemple les notions de mouvement, de temps et de matière[109]. On peut remarquer que cette réflexion assez désabusée sur l'aptitude de l'homme à philosopher ici-bas termine une évocation où rien ne suggère que la connaissance dans l'au-delà pourrait être d'une nature différente de celle de la connaissance abstraite qu'atteint péniblement le métaphysicien.

Plus loin, dans le même passage, à l'occasion de la relative conjonction avec l'intellect agent d'où résulte par émanation toute intellection, Avicenne renvoie de nouveau à plus tard le problème de savoir comment

ad has formas comparationem diversam, quia id quod solet aliquid recipere aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando est receptibile eius in effectu, f° 5va. Intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu, et quia cum coniunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu, aliquo modo coniunctionis imprimetur in eo secundum aliquem modum formandi ille qui est accomodatus ab extrinsecis, f° 5vb.

L'accent est déjà mis sur la passivité de l'âme rationnelle du sujet à l'égard de ce qu'elle reçoit de l'intellect actif qui, extérieur à elle en quelque sorte et distant, l'illumine et l'impressionne.

(108) Quod autem intellectus non potest formare ea que sunt in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a materia, hoc non habet ex aliquo quod sit in essentia illarum rerum, nec ex aliquo quod sit in natura intellectus, sed ex hoc quod anima impedita est in corpore et ex corpore, et quod in multis eget corpore. Sed corpus elongat eam a dignioribus suis perfectionibus. Hoc enim quod oculus non potest intueri solem non habet ex aliquo quod sit in sole, neque ex hoc quod sol non appareat, sed ex infirmate oculi. Sed aufertur de nostra anima ipsa aggravatio et impedimentum, tunc intelligentia anime de his est melior quam habet anima et que est purior et delectabilior, f° 25va.

(109) Sed quia noster sermo hic non est de anima nisi secundum quod est anima, scilicet secundum quod est iuncta materie huic, tunc non debemus loqui quod erit de anima post mortem, cum loquamur de natura, donec perveniamus ad doctrinam sapientie, et speculemur res separatas, quia doctrine naturalis non est proprium speculari nisi quod est rerum naturalium, et que habet comparationem ad materiam et motum. Sed dicemus quod formatio intellectus differt secundum esse rerum. Res enim subtilissimas non potest aliquando intellectus apprehendere quia excedunt eum ; que vero sunt debilis esse, ut motus et tempus et materia aliquando est difficile intelligi eo quod sunt debilis esse.

Privationes autem non apprehendit intellectus in effectu absolute..., f° 25va-b.

se fera l'union parfaite à l'intellect agent au moment où l'âme sera libérée du corps et des accidents corporels[110].

Dans sa métaphysique, en effet, Avicenne aborde cette question et s'efforce de lui donner un traitement adéquat.

A propos de la science que l'on peut acquérir dans l'état présent[111], il reprend la doctrine exposée dans son *De anima* concernant la connaissance des séparés par l'esprit dépendant du corps : on ne peut connaître de ces séparés que ce qui s'imprime en nous, ces *impressiones* sont distinctes de leur être propre et sont présentes dans l'intellect comme autant d'accidents de l'âme ; car nous ne devenons pas les substances au moment où nous les connaissons[112].

Plus loin, à propos du premier principe et de ses attributs essentiels[113] Avicenne souligne la supériorité de la connaissance intellectuelle sur la connaissance sensible et évoque à nouveau l'état de l'âme séparée du corps : elle jouira alors en plénitude de cette vie intellectuelle par sa conjonction avec les intelligibles, mais ici encore il renvoie à plus tard une étude approfondie de la structure de cette conjonction[114].

C'est en fin de compte quand il aborde l'eschatologie qu'Avicenne traite directement la question si souvent posée[115]. Voulant alors étudier la *dispositio animarum humanarum cum sunt exutae a corporibus suis*, il commence par distinguer ce qu'enseigne la foi (musulmane), qu'il ne peut être question de démontrer puisqu'elle repose sur le témoignage prophétique auquel on adhère comme croyant : résurrection des corps, délectations et misères charnelles, de ce qui est perçu par la raison et par la démonstration logique, mais approuvé par la prophétie : bonheur et misère des âmes après leur sortie du corps. Avicenne revient sur le fait qu'on peut prouver ces dernières fins ultimes par des arguments de raison mais ajoute aussitôt que, pour des raisons qu'il va exposer, notre imagina-

(110) Cum autem liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentie agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem, sicut dicemus postea suo loco, f° 26vb.

(111) Tract. III, cap. viii : *De scientia et quod est accidens*, f^os 82ra-va.

(112) Quod autem intelligimus de rebus separatis ipsum esse illorum discrepans a nobis non est hoc quod nos scimus illa, sed quia nos imprimimur ab eis, quod enim nos imprimimur ab eis hoc est nos scire eas ; similiter esset etiam si forme naturales essent separate et disciplinales separate, quod enim tunc sciremus de eis non esset nisi quod acquiremus de eis. Nec essent nobis nostre anime quasi mutate ad illas. Iam enim ostendimus destructionem huius alias. Sed quia quod invenitur in nobis de illis est impressiones que assimilantur eis sine dubio, et haec est nostra scientia de illis... unde quia sunt impressiones anime et non essentiae illarum rerum..., f° 82va.

(113) Tract. VIII, cap. vii : *De comparatione intellectorum ad ipsum et de ostensione quod eius proprietates affirmative et negative non faciunt debere esse in sua essentia multitudinem et quod illi est pulchritudo maxima et gloria altissima et collaudatio infinita...*, f^os 100va-101va.

(114) F° 101va.

(115) Tract. IX, cap. vii : *De <promissione> divina*, f^os 106vb-107va.

tion est trop faible pour que nous puissions nous les représenter. Il continue en soulignant, par rapport à la félicité corporelle, la transcendance de cette félicité qui consistera en une conjonction avec la vérité première, comme il va le montrer[116].

Il développe alors ce thème en exploitant le double principe (aristotélicien) de la spécificité et de la hiérarchie des plaisirs en fonction de leurs objets ontologiquement divers et conclut directement à la transcendance des joies et des délectations qui résultent de l'atteinte du principe premier[117], il décrit cette perfection en termes de connaissance spéculative ; de représentations intelligibles du monde, de l'ordre cosmique, de la bonté qui se diffuse en toutes choses, etc., l'âme n'atteint à l'intelligibilité totale qu'en devenant cette intelligibilité, mais ce devenir est l'élaboration dans cette âme d'une figuration, d'une représentation du cosmos organisé autour de ses principes ; c'est seulement par une telle *descriptio* que l'âme saisit le bien absolu, la bonté achevée et le vrai pur[118] ; elle s'unit donc

(116) ... Alia est promissio quae apprehenditur intellectu et argumentatione demonstrativa et prophetia approbat, et haec est felicitas et miseria animarum postquam sunt exute a corporibus suis, que probantur argumentationibus quamvis nostre aestimationes debiles sint ad imaginandum eas nunc propter causas quas ego ostendam. Sapientibus vero theologis multo maior fuit cupiditas ad consequendum hanc felicitatem quam felicitatem corporum quae, quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam, nec appreciati sunt eam comparatione huius felicitatis quae est conjuncta prime veritati, sicut paulo post ostendam. De ea igitur faciam sciri dispositionem huius felicitatis et miserie, quae est ei contraria. Corporalis autem felicitas iam assignata est in lege, f° 106vb.

(117) Opposant les plaisirs charnels, que connaissent les *asini et pecora*, aux joies immatérielles, il expose quatre raisons pour lesquelles nous ne pouvons ici-bas soupçonner la supériorité de ces joies : nostra dispositio erga illa est sicut dispositio surdi qui numquam audivit in sua privatione imaginandi delectationem harmonicam, cum ipse sit certus de amenitate eius; cf. plus haut : oportet ut prudens homo non putet quod omnis delectatio est sicut delectatio asini et quod principia quae sunt domino saeculorum careant omni delectatione et gaudio et quod propria pulchritudo domini saeculorum quae est in regno suo et sua virtus que est infinita non sit ei in ultimo nobilitatis et excellentie et suavitatis ; sed extollendo eum vocamus hoc delectationem improprie, f° 106rb.

Sur la véritable pensée d'Avicenne concernant l'état de perfection conçu comme une parfaite contemplation de l'intelligible suprême que l'âme voit en elle comme en un miroir reflétant l'intelligible sans intermédiaire, voir L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 182 et également p. 100, note 1.

(118) Dico igitur quod sua perfectio anime rationalis est ut fiat saeculum intelligible et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto et bonitas fluens in esse et ut, incipiens a principio totius, procedat ad substantias excellentiores spiritales absolute et deinde ad spiritales pendentes aliquo modo ex corporibus et deinde ad animas moventes corpora et postea ad corpora caelestia et deinde ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositiones et vires eorum quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis, et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius et incedens secundum viam eius conversa in similitudinem substantie eius..., f° 107ra.

Dans *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 99, note 2, L. Gardet précise : « La phrase

bien à lui, pour Avicenne, mais en tant qu'elle est marquée à sa ressemblance et transformée en « similitude » de sa substance.

Nous en restons donc à un idéal de connaissance abstraite par similitudes représentatives, l'âme n'atteint jamais le contact immédiat. D'ailleurs, ayant consacré la pointe de son effort à spiritualiser l'espérance eschatologique, Avicenne avoue son embarras à préciser quel stock d'images l'âme doit acquérir pour pouvoir se préparer à recevoir une telle communication bienheureuse et surmonter la souffrance du dépouillement purificateur nécessaire[119]. Il s'exprime à nouveau en termes qui ne peuvent évoquer qu'une connaissance spéculative abstraite, à partir du sensible, celle à laquelle tend le métaphysicien. Enfin il affirme encore que ce qui est source de plaisir ou de souffrance pour l'âme c'est ce qui est *descriptum* en elle et non ce qui est extérieur, qui n'est que *causa per accidens* ou que *causa causae* et non *causa essentialis* de l'intellection[120].

Toutes ces déterminations, qui en restent à un niveau de formulation assez difficile à serrer de près, sont parfaitement cohérentes avec les analyses psychologiques générales vues antérieurement. La question de savoir dans quelle mesure Avicenne déforme la pensée d'Aristote quand il s'efforce de la développer importe peu, il est en tout cas certain que, sur la base des formules du stagirite qu'il explique, il opte nettement pour une radicale distinction entre l'objet connu et ce que nous en connaissons, que cet objet soit matériel ou purement immatériel. C'est du moins ce qu'enseigne la version latine de son œuvre[121].

' la perfection propre de l'âme raisonnable est qu'elle devienne un monde intelligible ' doit s'entendre ' en tant que réceptacle de formes intelligibles '... ».

Il paraît en tout cas intéressant de rapprocher ce texte d'Avicenne de celui de Proclus, *In Tim.* (28 c 3), ed. Diehl, I, pp. 300,28-303,23.

(119) Quantum de imaginatione intelligibilium oporteat animam hominis acquirere ad hoc ut pertranseat terminum in quo est illa quae incidit in hunc laborem, ita ut cum pertransierit illum terminum habeatur fiducia illius felicitatis, non est mihi possibile certe determinare, sed est paene possibile quia puto hoc esse scilicet ut anima hominis imaginet principia separata verissime et credat illa esse credulitate verissima eo quod sunt apud eam per demonstrationem, ut sciat causas finales..., quanto plus addiderit speculationies tanto plus addatur aptitudo ad felicitatem..., f° 107rb-va. Ayant ainsi évoqué la préparation matérielle nécessaire à l'impression venant de l'intellect agent, Avicenne souligne ensuite le degré de rectification morale qui est exigé par une telle préparation, f° 107va.

(120) Fin du cap. vii et du Tract. IX, f° 107va.

(121) Il semble que cette version latine rende bien sur ces points la pensée d'Avicenne : « Avicenna gives a detailed account of the nature of the action of the active intelligence on the potential intellect in order to render it actual. Before the intellection takes place the human soul has, on the one hand, the images of the particular material objects, and, on the other hand, the potential intellect. The potential intellect considers and compares these images, and this activity prepares it to receive the universal intelligible from the active intelligence by way of emanation. It is not the transportation of the image, denuded of its material attachments by the illumination of the active intelligence into the intellect which constitutes the act of

4. *Noétique avicennienne et théologie de la béatitude.*

On conçoit aisément quelle conception de la vision béatifique pourrait être élaborée sur la base des principes noétiques d'Avicenne et des précisions qu'il apporte concernant la vision des séparés. Il est inutile d'y insister.

On a vu, en effet, qu'en noétique avicennienne, l'intellect n'entre jamais en contact immédiat, intuitif, avec ce qu'il intellige ; l'intellection ne réalise l'unité avec l'objet que d'une manière médiate, en ce sens qu'il n'y a unité que dans le rapport qui rattache la similitude représentative à l'objet, dont elle n'est précisément qu'une similitude. Ces traits caractéristiques de la noétique avicennienne pourraient à la limite faire conclure que la tentative du philosophe persan aboutit au plan noétique à un échec puisqu'elle ne réussit pas à rendre compte de l'immanence propre à l'activité intellectuelle. Ne donnant pas du processus d'intellection une interprétation rationnellement satisfaisante, Avicenne ne réussit pas non plus, dans la ligne même de sa pensée, à proposer, pour la perfection intellectuelle de l'homme, un statut suffisant, puisqu'il n'arrive pas à concevoir, comme on l'a vu plus haut, une réelle conjonction avec l'intellect agent.

Ces principes de la noétique avicennienne interdisent en droit d'y recourir au plan théologique pour expliquer la vision béatifique, si du moins on conçoit clairement quelle immanence de l'objet connu est requise pour qu'une intellection soit digne du nom de « vision ». D'ailleurs, avec la version latine d'Avicenne, la notion aristotélicienne de *species*, très équivoque, se transforme en *impressio* et, si le mot *forma intelligibilis* revient souvent chez notre philosophe, ce ne peut être que pour mieux la distinguer de la *forma substantialis*. Appliquée à la vision de Dieu par l'homme, même béatifié, cette noétique, dans l'interprétation la plus favorable, ne permet de connaître de Dieu qu'une *impressio* émanée de la déité et reçue dans l'esprit, cette *impressio* est donc, à double titre, distincte de la forme divine elle-même et inadéquate en tant que représentation. C'est bien ainsi d'ailleurs que S. Thomas présente la solution

intellection, but an intellectual intuition coming directly from the active intelligence. Avicenna compares this with the intuitive perception on the part of the intellect of the necessary connexion between the premisses and the conclusion. Nor does the universal element in the images produce its like in the intellect. The images are then not the cause of the intelligible at all. Their consideration by the soul is merely preparatory for the reception of the intelligible. What Avicenna means is that the perception of the universal is a genuine and veritable movement of the intellective soul not reducible to the consideration of the particular images.

Thus by receiving the actual intelligible from the active intelligence the potential human intellect becomes actual, » F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, pp. 116-117.

d'Avicenne au problème de la vision des séparés[122] et c'est pour cela qu'il la rejette comme contraire à la foi chrétienne, puisque, selon lui, elle ne peut rendre compte d'une vision de Dieu *sicuti est* [123].

En revanche, ces mêmes principes de la noétique avicennienne pouvaient faciliter auprès des médiévaux le succès de l'avicennisme, après les premiers échecs subis par ceux qui s'inspiraient de la psychologie aristotélicienne et voulaient l'utiliser pour une théologie de la béatitude. En effet, la perspective avicennienne fournit une solution simple au difficile problème de la *distantia* entre l'être divin et l'intellect humain. Puisque toute intellection, selon Avicenne, est le résultat d'une *emanatio* à partir de l'intellect actif, c'est-à-dire Dieu d'après la transposition opérée spontanément dans le premier avicennisme latin, aucune « distance » ne fait alors obstacle à la réception d'une représentation intelligible de la divinité. Comme les autres représentations, en effet, cette représentation sera émise par Dieu et atteindra donc bien les sujets réceptifs, quelle que puisse être la *distantia*. Pour l'essentiel, c'est au pouvoir actif de combler la distance et de procurer à l'*impressio* la perfection de sa valeur représentative. Corrélativement, en ce temps d'initiation confuse à une psychologie dont on ne percevait pas clairement les implications métaphysiques, l'explication avicennienne d'une intellection par *impressio* permettait de poser un principe de discernement très net entre l'existence intentionnelle dans l'esprit et l'existence *in rerum natura* de l'objet pensé. La façon dont Avicenne glose l'unité de l'intellect en acte avec l'intelligible élimine toute formulation qui aurait quelque relent de panthéisme, or c'est précisément ce panthéisme qu'après 1210 il fallait éviter à tout prix.

Ainsi par contraste avec l'interprétation simpliste de la noétique aristotélicienne par David de Dinant, celle d'Avicenne pouvait séduire des esprits prévenus contre toute apparence de panthéisme mais soucieux de lire Aristote et d'en tirer parti pour intelliger plus profondément leur foi. Les avicennisants de cette époque n'étaient certainement pas conscients du décalage des perspectives, leur effort de syncrétisme augustino-avicennien apparaît tout à fait candide. On le

(122) C'est la seconde hypothèse envisagée par S. Thomas dans la 2e partie du *corpus* de *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 : Quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentionem suarum quidditarum, quae sunt quaedam similitudines eorum non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Voir aussi les objections 8 et 9.

(123) Le texte même des objections 8 et 9 met en valeur ce fait qu'une similitudo impressa a deo in intellectum nostrum, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in dei cognitionem nisi sicut effectus in causam, obj. 8 ; illa impressio intelligentiae esse in nostro intellectu non potest ducere in cognitionem divinae essentiae, ... deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis nisi inquantum impressio eius est in intellectu..., obj. 9 ; et dans le *corpus :* est deficiens omnis similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae...

comprend assez facilement : d'une part, dans la ligne de cette interprétation on pouvait, sans changer de vocabulaire, passer des formules de S. Augustin sur la vision de la *species* de Dieu à celles d'Aristote sur la nécessité d'une *species* présente à l'esprit, on évitait ainsi de tomber dans une confusion particulièrement dangereuse en matière de vision béatifique ; d'autre part, l'insuffisance de l'élaboration avicennisante n'apparaissait pas nécessairement : émise par Dieu au lieu d'être forgée par l'esprit, l'*impressio* ne pouvait-elle être considérée comme parfaite en comparaison de toutes les connaissances élaborées par l'homme lui-même laissé à ses phantasmes. En un sens la *similitudo* pouvait paraître une représentation authentique de Dieu, bien qu'elle sauvegardât la distinction entre l'être divin et l'exister de la créature béatifiée et, en même temps, une certaine connaissance plénière que Dieu a de lui-même, connaissance et mystère divin que toute théologie de la vision béatifique se doit de laisser inviolés. Ainsi les théologiens d'après 1210 qui avaient assimilé la noétique avicennienne pouvaient très bien en arriver à des affirmations qui refusent en fait à l'intellect béatifié d'atteindre directement l'essence divine mais qui, dans leur esprit, accordaient aux bienheureux une connaissance de Dieu la plus parfaite qui soit concevable et même la plus conforme aux exigences dialectiques du donné de foi.

5. *Métaphysique avicennienne et vision de l'essence divine.*

Les théologiens d'après 1210, qui découvraient ces possibilités, étaient d'autant plus sollicités dans ce sens, qu'au-delà de problèmes noétiques, leurs tentatives engageaient des positions métaphysiques, sans doute encore moins clairement perçues. Comme toutes les autres, les noétiques aristotéliciennes sont solidaires d'ontologies aussi diverses qu'elles-mêmes ; ceci n'est pas moins vrai de la noétique avicennienne que de celle de David de Dinant[124]. Par ailleurs, on a rappelé plus haut que la question

(124) Commandée par une forte perception de la transcendance de la vie intellectuelle par rapport à la vie sensible, la noétique avicennienne est également dépendante d'une métaphysique générale émanatiste et est déterminée par son incapacité à pouvoir donner un statut ontologique valable à l'identité intentionnelle : "Avicenna rejects the Aristotelian doctrine that the soul becomes the intelligible itself, i.e. he refuses to believe in the Peripatetic doctrine of the identity of the intellect and its objects in the act of intellection (Avicenna attributes this doctrine not to Aristotle himself but to Porphyry, 'the man who composed the Isagoge for them', as he puts it). He argues at some length that nothing can become something other than itself without ceasing to be, and he consequently sharply distinguishes between three things: the intellect, the intelligible and the act of intellection", F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, p. 117 ; voir ici les textes d'Avicenne cités ci-dessus, notes 98, 100.

Chez Avicenne, le rôle de l'intelligence agente dans l'intellection n'est qu'un cas particulier de son rôle général de cause efficiente faisant passer de puissance à acte en imprimant une forme émanée de lui dans un sujet passif mais matériellement disposé.

de la vision de Dieu engage tout autant le problème de savoir ce qu'est Dieu que celui de savoir ce qu'est une vision.

Au début du XIII^e s., à une époque où l'on ne distinguait pas très bien entre *quod est* et *esse*, *essentia* évoquait un contenu conceptuel très proche de celui d'*esse*. Dire, sans plus, que nous « atteignons » l'essence de Dieu, pouvait donc sembler affirmer que nous sommes transformés en Dieu. Ce n'est là qu'un nouvel aspect d'une seule et même imprécision concernant cette notion d'une « atteinte » : on perçoit bien alors que « l'atteinte intellectuelle » doit réaliser une certaine union mais le caractère d'intentionnalité qui la spécifie et la distingue de toute autre conjonction n'est pas encore nettement perçu. Or, au plan métaphysique, Avicenne apporte précisément le principe de la distinction entre *esse* et *essentia*, et c'est certainement là un des facteurs de son succès vers les années 1230-1240. Appliquée à l'intellection en général cette distinction permet de sortir de l'équivoque, mais elle ne peut être mise en jeu à propos de la vision de Dieu car Avicenne, précisément, introduit conjointement cette idée que Dieu est pur exister et donc qu'il n'a pas d'essence : *primus igitur non habet quidditatem*[125]. Le théologien latin qui essaye alors de penser le

Le couple noétique *preparatio (imaginativa)* et *impressio* est une application du schéma plus général *causa disponens* et *causa perficiens*, cf. Avic., *De anima*, *cap.* VI, f° 26rb.

On voit qu'Avicenne tombe bien sous le coup des critiques prodiguées par Averroès dans son *Commentaire 36*, et évoquées par S. Thomas dans *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, à ceux qui croient en une certaine matérialité de l'intellect passif et assimilent la fonction de l'intellect agent dans l'intellection à celle d'une cause efficiente dans l'ordre physique, ne réalisant pas l'originalité spécifique de cette activité. Il est donc bien évident que le point de vue noétique est solidaire d'une métaphysique, impliquant une certaine conception de la causalité d'une part et méconnaissant l'analogie d'autre part.

Sur le refus avicennien d'admettre que dans l'intellection l'esprit puisse devenir l'objet, voir la note 1 des pp. 443-446 de IBN SĪNĀ (Avicenne), *Livre des directives et remarques* (Kitāb al-'Išārāt wa l-tanbīhāt), trad. avec intr. et notes par A.-M. GOICHON, Beyrouth-Paris, 1951. Voir dans le même ouvrage les pp. 472-473 concernant la perfection de la substance intellectuelle selon Avicenne, sur ce dernier point voir également : AVICENNE, *Le livre de science*, trad. par M. ACHENA et H. MASSÉ, tome I, Paris, 1955, pp. 172-173. Mais dans les *'Išārāt* comme dans le *Dânesh-nâmé* Avicenne ne donne qu'un résumé de sa doctrine, trop bref pour que sa théorie de l'union à l'intelligence agente soit exposée en détail.

(125) *Metaphysica*, Tract. VIII, cap. iv : ...Necesse esse unum est ; igitur ei quod est necesse esse non communicat aliquid in suo ordine... Cette simple formule contient déjà en germe un refus de toute réelle communication vitale élevant à quelque degré que ce soit une créature au niveau du principe premier, cf. la formule audacieuse de S. Thomas dans *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 4m. Mais Avicenne continue : ... Primum non habet quidditatem nisi <anitatem> quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi... Dico igitur quod necesse esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo comparatio, ita ut sit haec quidditas aliqua quae sit necesse esse..., necesse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, ... omne habens quidditatem causatum est... primus igitur non habet quidditatem. Sed super habentia quidditates fluit esse ab eo, igitur ipse est esse

mystère de la vision béatifique selon les cadres de l'ontologie avicennienne ne pourra donc dire que les bienheureux connaissent le *quid est* de Dieu. Ce serait à ses yeux un non-sens et une incohérence impie qui attribuerait à Dieu l'infirmité de la créature. Personne ne peut voir le *quid est* de Dieu, car ce serait alors comprendre Dieu, or l'exister de Dieu n'est pas limité, son *esse* n'est pas *comprehensum in aliquo*. Par contre Dieu connaît le *quid est* des créatures, c'est par cela qu'il est la cause première. Admettre que nous connaissons le *quid est* de Dieu, serait admettre que l'intellect créé est *maior Deo, quod absurdum est*[126]. Ainsi l'ontologie d'Avicenne est très cohérente avec sa noétique et conduit aux mêmes conclusions. La vraisemblance de l'éventualité d'une origine avicennienne des hésitations sur la possibilité d'une vision immédiate de Dieu par les bienheureux s'en trouve renforcée.

IV. — Aristotélisme avicennien et « courant négateur »

1. *De la théorie aux faits.*

On s'est efforcé dans les pages précédentes de comprendre *a priori* comment Avicenne a pu inspirer les théologiens qui ont de fait élaboré des formulations minimisantes en matière de vision faciale. Par là se trouve

expoliatum conditioni negandi privationem... est ens cum conditione non addendi comparationem... Primus etiam non est genus... et ideo non habet differentiam... ideo non habet definitionem, nec fit demonstratio de eo quod ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare... Une théologie négative pourrait trouver dans un tel texte toute une armature de « raisons » qui lui donneraient sa solidité spéculative.

Le chapitre suivant continue sur le même thème : Certitudo primi est ipsi tantum et nulli alii... Necessitas essendi non potest esse intentio in qua communicet aliquid aliud a se ullo modo... Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus, nec quidditatem, nec qualitatem, nec quantitatem, nec quando, nec ubi, nec simile sibi, nec contrarium, quod est altissimus et gloriosus, et quod non habet definitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo, f^os 98vb, 99ra-b, 99rb-vb.

Sur la portée réelle de la formule « primus igitur non habet quidditatem », selon la véritable pensée d'Avicenne, voir : E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1948, pp. 121-128 (la référence donnée par l'A. à la note de la p. 25 doit être rectifiée) ; A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937 ; M. Alonso Alonso, « *Al qiwam* » *y* « *al-anniyya* » *en las traducciones de Gundisalvo*, dans *Al-Andalus*, 22 (1957), pp. 377-406 ; F. Rahman, *Essence and existence in Avicenna*, dans *Medieval and Renaissance Studies*, vol. IV (1958), pp. 1-16.

Dans le *Liber fontis vitae* d'Avicebron, on trouve une forme plus fruste d'une doctrine analogue : D. Cur est scientia de essentia (essentiae primae) impossibilis ? — M. Quia est super omnia et est infinita... — D. Cur scientia de essentia est impossibilis quia est infinita ? — M. Quia scientia scientis est comprehensio ad rem scitam ; ideo impossibile est rem infinitam scientia comprehendi, I, 5, éd. C. Baeumker, pp. 6-7. Dans ce texte qui vise directement les possibilités naturelles de la raison, la *scientia* est immédiatement assimilée à la *comprehensio*.

(126) C'est ainsi que l'on peut voir une influence avicennienne dans les passages du *Commentaire sur les Noms Divins* de S. Albert cités dans H. F. Dondaine, *Cognoscere de Deo 'quid est'*, p. 74 ; voir ci-dessous, pp. 78-81.

expliquée l'affirmation de S. Thomas selon laquelle ce serait en tentant d'exploiter la noétique avicennienne pour élaborer une théologie de la vision bienheureuse, que certains en seraient arrivés à affirmer *quod divina essentia in se nec ab angelo nec ab homine videbitur, sed quidam fulgor quasi radius ipsius.*

Pourtant, il est évident qu'expliquer le « courant négateur » par l'intrusion de conceptions noétiques avicenniennes en théologie de la vision pose de nombreux problèmes. Ceci est encore plus vrai de la possibilité d'une influence de la théodicée plutôt négativiste d'Avicenne. En effet, dans la mesure même où ce « courant négateur » est inspiré par des théories affirmant une certaine incognoscibilité de l'essence divine, on pourrait proposer bien d'autres explications, apparemment tout aussi plausibles.

Il y aurait d'abord le courant érigéno-dionysien ou, plus largement, oriental. Son influence a été trop largement démontrée ailleurs pour qu'il soit utile de reprendre ici une telle démonstration[127]. Il n'est d'ailleurs pas question de nier ici le rôle que ce courant a effectivement joué et qui paraît très important. En effet les théories minimisantes ou réticentes s'expriment à l'occasion de commentaires de Denys, à moins qu'elles ne prennent appui sur des textes du pseudo-aréopagite, de Chrysostome ou d'autres auteurs de la même lignée ; elles reproduisent souvent ou démarquent fidèlement des passages entiers de Scot Érigène et elles ont en tout cas toujours recours à un vocabulaire disparate qui laisse paraître une forte similitude avec celui des textes dionysiens. Cette similitude se vérifie jusque dans la formule par laquelle S. Thomas résume la doctrine proposée par les *quidam* négateurs, que l'on considère cette formule sous son libellé condensé de *In IV Sent.: fulgor (Dei) quasi radius ipsius*, ou que l'on s'arrête à l'expression plus développée que le docteur angélique nous donne dans un texte parallèle à peu près contemporain[128]. *Fulgor*, ainsi que son équivalent *claritas*, se rencontre en effet dans les diverses traductions de Denys connues au XIII^e^ s. précisément à propos du rayonnement divin qui procure aux êtres crées et particulièrement aux anges et aux esprits purifiés la plénitude de leur achèvement ; le mot *radius* se trouve alors très souvent associé à *fulgor* dans ce contexte où l'action de la divinité transcendante, son *illuminatio* active, est décrite par Denys à partir de celle du soleil, analogué matériel ou image du Dieu super-

(127) Voir auteurs cités ci-dessus, notes 1 et 2, ainsi que M. Cappuyns, *Notes sur le problème de la vision béatifique au IX^e^ s.*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1 (1929), pp. 98 sq.

(128) Illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinae essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla a claritate quae est in sole ; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores, *De veritate*, q. 8, a. 1, c.

essentiel[129]. Cependant, si les références à Denys n'étaient pas explicites à l'occasion des positions négatrices, tant chez ceux qui les repoussent que chez ceux qui y succombent plus ou moins, la seule coïncidence de vocabulaire entre la formule donnée par S. Thomas pour qualifier la doctrine des *quidam* et certains passages des traductions latines de Denys serait évidemment insuffisante pour permettre de conclure à une filiation certaine. L'origine biblique et patristique de *fulgor* prédisposait ce mot à un tel emploi[130] et d'ailleurs *radius* n'est pas caractéristique de Denys[131].

D'autre part, on ne peut négliger totalement l'éventualité d'une influence porrétaine[132]. En effet, appliquant à Dieu le principe général d'une distinction réelle entre *id quod* et *id quo*, qu'il comprend d'ailleurs d'une manière très personnelle, Gilbert distingue entre *Deus* et *divinitas*, c'est-à-dire en définitive entre Dieu sujet concret et l'essence divine.

(129) Les diverses versions de Denys recourent de façon alternative et réciproque à quatre vocables parallèles : *splendor*, *claritas*, *fulgor*, *illuminatio*. Voici quelques emplois de *fulgor:* Sarazin, D. N. c. 4 (Dom Chevallier, *Dionysiaca*, p. 170) ; Grossetête et Érigène, H. C. c. 7 (*op. cit.*, p. 861) ; Hilduin, H. C. c. 15 (*op. cit.*, p. 1022) ; Sarazin et Grossetête, H. E. c. 3 (*op. cit.*, p. 1230) ; Hilduin, H. E., c. 4 (*op. cit.*, p. 1271). *Fulgor* associé à *radius:* Grossetête, D. N. c. 4 (*op. cit.*, p. 180) ; Hilduin, H. C. c. 13 (*op. cit.*, p. 949) ; Sarazin, H. C. c. 13 (*op. cit.*, p. 952). *Lumen*, *fulgor* et *radius:* Sarazin, T. M. c. 1 (*op. cit.*, p. 575). *Fulgor* et *pupilla:* Érigène, H. E. c. 2 (*op. cit.*, p. 1110).

(130) Ainsi le verset 13 du *Ps. 17:* Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt, commenté ainsi par Hugues de Saint-Cher : Prae fulgore in conspectu eius, id est, respectu fulgoris eius, qui erit in manifestatione, quando videbimus eum facie ad faciem : quia nemo est adhuc in futura luce, quamvis Scripturas intelligat. Hugues ne fait que reprendre la glose interlinéaire qui d'ailleurs développe un passage des *Enarrationes* de S. Augustin : Fulgore. Ne quis ergo se putat esse in futura luce, quia scripturas recte intelligit, subdit Augustinus 'in comparatione fulgoris qui erit in manifestatione eius' nunc per speculum, tunc facie ad faciem.

C'est sans doute par suite de leur présence dans les versions latines de la Bible que les mots *fulgor* et *claritas* sont, dans la tradition occidentale, les termes classiques pour qualifier toute théophanie de quelqu'ordre qu'elle soit ; on rencontre en particulier ces deux vocables réservés à cet emploi très déterminé chez S. Augustin, S. Jérôme et S. Grégoire où ils sont abondants.

(131) Il est par exemple d'emploi courant dans le *De anima* d'Avicenne, voir par exemple *Pars tertia*, c. 2, f° 10ra-vb. On le trouve dans le *De anima* de Gundissalinus, voir R. de Vaux, *Notes et textes...*, p. 176 (33) et J. T. Muckle, *Mediaeval Studies*, 2 (1940), p. 102 (28).

(132) Cette incidence du porrétanisme est d'ailleurs suggérée par le P. Chenu dans un article où il évoque les grandes composantes de la problématique doctrinale qui a présidé à l'élaboration des formules disparates condamnées par un acte unique de l'autorité en 1241, il mentionne en particulier : le réveil évangélique, Joachim de Flore, l'érigénisme, le porrétanisme, la philosophie platonicienne, enfin les platonismes communicants arabes et grecs. Envisageant alors l'ensemble des thèses condamnées, il conclut : « Capital dionysien revigoré dans son ambiance originelle et élaboré par la théologie des disciples de Gilbert de la Porrée dont la technique était spontanément adaptée à cette mentalité », M.-D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident, au XIII^e s.*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*, pp. 159-182, voir p. 176.

On peut donc se demander dans quelle mesure le recours à une telle disjonction n'a pas préparé certains essais proposés au début du XIII^e s. Une inspiration porrétaine du « courant négateur » paraît d'autant plus vraisemblable que, si Gilbert diffère radicalement d'Avicenne par une telle conclusion d'ordre épistémologique, il méconnaît tout autant que le philosophe arabe l'immanence de l'objet intelligible à l'esprit dans l'acte d'intellection[133].

Ces deux principes d'explication se rejoignent d'ailleurs car une certaine collusion entre le porrétanisme et l'érigénisme à la fin du XII^e s. est un fait indiscutable[134].

Dans ces conditions, on ne peut en rester à la simple proposition d'une hypothèse plausible. Pour aboutir à des conclusions ayant un véritable intérêt scientifique, il faut aller plus avant et tenter de confirmer cette hypothèse par des faits historiques qui la vérifieraient.

2. *Le recours aux textes.*

Il semble que pour sortir du domaine des suppositions vraisemblables, le plus simple serait de recourir directement aux textes de la première moitié du XIII^e s. où s'expriment des réticences en matière de vision faciale, afin d'y déceler une inspiration avicennienne de ces réticences.

Si l'on s'engage dans une telle direction, on constate presqu'immédiatement que le nombre de textes actuellement disponibles est malheureusement trop réduit pour fournir la base d'une démonstration solide. Mais à supposer même que l'on décide d'entreprendre une laborieuse recherche pour étendre la matière offerte à une analyse des sources d'inspiration, on est conduit à remarquer qu'il y a très peu de chances de découvrir de très nombreux documents des années 1230-1245 qui, pour cette période, seraient parallèles à l'exposé donné par S. Thomas *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, et seraient alors aussi explicites que celui du Docteur Angélique sur les *rationes* exploitées au bénéfice d'une élaboration théologique de la foi en une vision de Dieu dans l'au-delà. De tels textes n'ont très probablement jamais été rédigés. Ils supposeraient en effet chez les auteurs de la première moitié du XIII^e s. une lucidité sur leurs propres cheminements conceptuels et une épistémologie théologique très élaborée, toutes

(133) Sur ces points voir A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 10 (1935-1936), pp. 29-102.

(134) Voir ci-dessous p. 72.

La conjonction du porrétanisme et d'une certaine théologie réticente en matière de vision béatifique n'allait cependant pas de soi ; dans la mesure où s'est produite une telle rencontre, elle doit être considérée comme l'aboutissement de réactions doctrinales très complexes où viennent sans doute interférer d'autres facteurs. Voir par ex. N. Wicki, *op. cit.: Das Objekt der visio beatifica. Die Reaktion Hugos von St. Victor und der Porretanerschule gegen Skotus Eriugena*, pp. 116-122.

deux anachroniques pour une époque caractérisée par un foisonnement d'idées de toutes origines mais aussi par une notable confusion, foisonnement et confusion qui ne seront que progressivement dominés. Si d'ailleurs un auteur exceptionnel avait joui d'une telle lucidité et d'une telle clarté méthodique, il ne se serait sans doute pas fourvoyé dans des élaborations malheureuses[135]. D'autre part, il est bien évident que la méfiance alors régnante à l'égard de l'aristotélisme et des « raisons » philosophiques aurait retenu un auteur, et d'autant plus qu'il aurait été plus lucide, de présenter une construction théologique directement appuyée sur des arguments purement rationnels[136].

Puisqu'on ne peut espérer démontrer l'influence de l'avicennisme en théologie de la béatitude par des affirmations directes de ceux qui l'auraient subie, il faut chercher des indices historiques assez nombreux pour que leur convergence fonde une certitude valable. On peut également tenter de saisir *in actu exercito* la mise en œuvre de notions avicenniennes dans les théologies qui restreignent l'objet de la vision béatifique.

3. *Points de repère chronologiques.*

Parmi les indices dont le concours pourrait avoir une réelle signification, on peut noter en premier lieu que les deux processus rapprochés théoriquement dans les pages précédentes sont rigoureusement contemporains. La phase d'imprégnation indifférenciée de la pensée latine par l'interprétation avicennienne de la noétique avi-aristotélicienne est, nous l'avons dit, un épisode dont les limites peuvent être assez exactement précisées. Il en est de même pour cette étape de l'élaboration théologique du mystère de la vision béatifique où se rencontrent de fortes hésitations et même des formulations erronées. Or les termes respectifs de ces deux périodes se recouvrent avec une assez bonne approximation : la tendance à une lecture avicennienne du *De anima* et les difficultés à admettre une vision rigoureusement immédiate de la quiddité divine fleurissent en même temps, à savoir entre 1230 et 1245[137].

Cette coïncidence temporelle est d'autant plus remarquable que l'influence du courant érigéno-dionysien est extrêmement forte dans la seconde moitié du XII^e^ s., ainsi dans les *Sententiae Anselmi*, chez

(135) Dans la conclusion générale, ci-dessous pp. 95-97, on trouvera évoquées d'autres causes de l'imprécision et de la complexité des exposés théologiques de cette époque et donc de la difficulté que l'on peut éprouver quand on cherche à discriminer les influences que l'on y pressent.

(136) C'est le 27 juillet 1228 que Grégoire IX avait invité les théologiens à enseigner la théologie dans toute sa pureté. Il récidive le 13 avril 1231, les priant de s'abstenir de toute prétention à jouer les philosophes.

(137) Voir ci-dessus, pp. 51 et 55, et H. F. Dondaine, *L'objet et le ' médium '...*, p. 76 ; *Hugues de S. Cher et la condamnation...*, p. 174.

Honorius d'Autun[138] ; Hugues de Saint-Victor est à sa manière un témoin privilégié de la diffusion des écrits d'Érigène puisqu'il réagit contre l'interprétation qu'on pourrait leur donner à propos de la vision de Dieu[139] ; on retrouve une influence érigénienne positive chez Guillaume de Saint-Thierry[140], peut-être chez S. Bernard, Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux[141]. A cette époque, en tout cas, l'augustinisme traditionnel est enrichi par un platonisme dont l'accent quelque peu différent conduit à des vues mystiques où l'union affective tient une place au moins aussi importante que la vision intellectuelle ; or on ne constate alors aucun signe net d'une forte tendance à atténuer le concept traditionnel d'une vision de Dieu lui-même par les bienheureux.

Cette influence érigéno-dionysienne se conjugue même avec celles des doctrines porrétaines. La *Summa Quoniam homines* constitue un exemple privilégié d'un tel syncrétisme[142]. On y voit son auteur, après qu'il ait traité de la simplicité divine, aborder le problème de l'incompréhensibilité de Dieu[143]. Il dresse alors un riche inventaire d'*auctoritates* et de *rationes*, puisées chez Denys, Macrobe, Trismégiste, Platon, les Psaumes, S. Paul, Chalcidius, etc. ; tous ces arguments tendent à poser une incompréhensibilité radicale et donc une inaccessibilité absolue de l'être d'un Dieu dont on ne peut dire que ce qu'il n'est pas, dont on ne peut avoir aucune connaissance, qui est hors d'atteinte, dont l'intelligence humaine est *longe remota*, qui enfin n'a pas de *forma* et n'est pas dans un genre. Or après avoir rappelé le donné révélé concernant la vision de Dieu *sicuti est*, *facie ad faciem*, et posé que de soi Dieu est doué de l'intelligibilité suprême, Alain de Lille en arrive à la conclusion que, dans le ciel, *non proprie (Deus) intelligitur sed tunc expressius cognoscetur*. Cette distinction entre connaître de façon expresse et intelliger au sens propre n'est qu'une reprise, dans un vocabulaire particulier, de la distinction augustinienne classique entre *videre* et *comprehendere*. Présente dans toutes les discussions des théologiens latins sur cette question, cette distinction se retrouve chez tous les maîtres médiévaux, bien après la période difficile de 1230-1245[144]. Se référant alors de façon explicite à Scot Érigène, l'auteur conclut enfin que la nature même de Dieu *plenarie comprehendi non potest nec in via*

(138) Voir J.-M. Alonso, *Teofania y visión beata en Escoto Erigena*, pp. 31 sq.

(139) Voir J.-M. Alonso, *op. cit.*, note précédente, pp. 32-35 ; H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' médium '...*, p. 65.

(140) Voir J.-M. Alonso, *op. cit.*, p. 35.

(141) Voir J.-M. Alonso, *op. cit.*, p. 35, et l'opinion quelque peu différente exprimée antérieurement par E. Gilson, *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *BGPTM*, Suppl. Bd. 3/1, Münster/W., 1935, pp. 188-195.

(142) Datée par P. Glorieux des années 1155-1165, cette *Summa* a été éditée par lui dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du m. â.*, 20 (1953), pp. 111-364.

(143) *Loc. cit.*, pp. 134 sq.

(144) En particulier chez S. Thomas, voir ici notes 185, 220, et notre art. dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959) note 42.

nec in patria[145]. Il n'y a rien en tout ceci qui ne soit pleinement orthodoxe et même très affirmatif en matière de vision de Dieu lui-même ; aucune réticence ne transparaît. Les mêmes conclusions rassurantes seront reprises au début du XIII^e s. par un Maître Martin, témoin tardif et peu original du syncrétisme dionysio-porrétain[146].

Dans de tels textes, il y a une absence totale d'inquiétude touchant le réalisme des formules traditionnelles sur la vision béatifique et l'on n'y observe aucune infiltration de données techniques venant de la noétique aristotélicienne ou encore moins de l'avicennisme.

Ce synchronisme serait encore plus probant si on pouvait vérifier assez nettement qu'au cours des années 1230-1245 les auteurs les plus pénétrés d'avicennisme sont également ceux qui se trouvent en difficulté sur la possibilité d'une vision béatifique immédiate, alors que les plus réfractaires à la science nouvelle hésiteraient moins sur la portée exacte du donné révélé concernant la vision de Dieu *sicuti est*. A ce point de vue on pourrait être tenté d'opposer Albert le Grand et peut-être Alexandre de Halès d'une part à Guillaume d'Auvergne d'autre part[147]. Mais de telles oppositions globales sont trop factices pour qu'on puisse en tirer un indice décisif[148], il paraît plus sérieux de tenter d'interroger les textes qui témoignent de la présence d'un certain courant « négateur ».

4. *La mise en jeu de données aristotéliciennes.*

Le recours aux textes des années 1230-1245 où s'exprime à quelque degré que ce soit une mise en question ou au moins une réflexion sur la portée et la signification de la vision de Dieu *sicuti est* vient confirmer et préciser la coïncidence chronologique déjà notée. L'éveil d'une curiosité nouvelle et même le surgissement de difficultés inédites n'est pas seulement contemporain d'un envahissement de la théologie par l'aristotélisme, on peut déceler dans les textes mêmes qui reflètent cette inquiétude, l'intrusion fréquente, quoique discrète, de notations aristotéliciennes.

(145) *Loc. cit.*, p. 139.

(146) Texte édité dans H. F. Dondaine, *L'objet et le ' médium '...*, pp. 102-105.

(147) Guillaume d'Auvergne s'oppose autant qu'il le peut à l'intrusion de la philosophie en théologie, il vitupère en particulier Aristote et *sequaces eius*, et par ailleurs il tient à une *visio lucidissima et immediata creatoris*, voir texte cité dans H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 92-93.

(148) C'est ainsi que la question halésienne *De visione vel cognitione Dei in patria*, éditée par E. Bettoni dans *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padova, 1950, pp. 99-106, témoigne d'un équilibre théologique remarquable, mais, si l'on n'y trouve aucune sympathie pour les tendances négatrices, il faut bien reconnaître que l'élaboration reste très fruste et ne révèle aucun enrichissement aristotélicien. Par ailleurs si la problématique d'Albert le Grand est très nourrie d'aristotélisme, on le voit dès ses premiers écrits puiser en Averroès peut-être tout autant qu'en Avicenne, voir ci-dessous pp. 78-81.

Le passage de la Postille sur S. Jean d'Hugues de Saint-Cher est trop bref pour qu'on puisse y discerner une inspiration quelconque[149], mais le refus d'une vision de l'essence divine *ut essentiam* qui s'y exprime se retrouve tel quel dans la question 9 de *Douai 434*[150]. Or dans ce dernier texte on découvre facilement des références à Aristote : ainsi à l'article 2, l'allusion à un passage de la *Philosophia* où il est dit que les *principia scientiarum per se intelliguntur*[151] ; mais surtout la formule suivante, où l'on trouve une expression claire de la problématique aristotélicienne de la présence du connu au connaissant, avec la difficulté qu'elle pose nécessairement : *Si aliquid intelligitur, illud est in intellectu. Sed substantia rei create, ut angelus vel anima vel corpus aliquod, non est in intellectu meo : ergo essentia illius non est in intellectu per se, sed eius similitudo, que est accidens. Similiter nec essentia divina ut essentia est in intellectu meo, ut videtur, sed aliqua eius similitudo vel manifestatio*[152].

Cette difficulté est présentée comme importante, puisqu'elle est immédiatement reprise sous un autre libellé : *Illud quod intelligitur est in intellectu. Sed qualiter dicitur esse in? Cum sint IX modi essendi in, non est modus conveniens nisi sicut accidens in subjecto, aut sicut formale intelligibile in intellectu materiali. Aut si est alius modus, dicatur quis*[153].

Étant donnés ces éléments de la position du problème, on ne s'étonne pas de trouver dans la *solutio* du même article la citation d'un texte du *Philosophus* avec mention explicite de son auteur : *Prior est essentia quam virtus, et virtus quam operatio ; in cognitione autem e converso ; actus enim primi et priores sunt potentiis secundum rationem, ut dicit Philosophus, et finis primus in ratione. Idem est ergo intelligere essentiam ut essentiam quam intelligere punctum separatum a linea : quale intelligere solius Deus est*[154].

Dans l'article 3 de la même question, à propos de la notion de *medium*[155],

(149) Voir H. F. Dondaine, *Hugues de S. Cher et la condamnation de 1241* et *L'objet et le ' medium '...*, pp. 82-84.

(150) Voir H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 84-88, et le texte édité *ibid.*, pp. 106-117.

(151) *Loc. cit.*, p. 109 (67-68) ; il s'agit d'ailleurs ici des *Post. An.* et non du *De anima*.

(152) *Loc. cit.*, p. 109 (92-96).

(153) *Loc. cit.*, p. 109 (97-99) ; référence aux *Physiques*.

(154) *Loc. cit.*, p. 110 (115-120) ; référence aux *Métaphysiques*, connaître Dieu dans son essence *ut essentiam* serait connaître cette essence d'une connaissance semblable à celle du point en lui-même et non plus seulement comme principe de la ligne ; nous ne pourrions donc espérer connaître Dieu que comme cause première des êtres et seul Dieu se connaîtrait dans son mystère propre.

(155) Sur la notion de *medium* de connaissance voir référence donnée ci-dessus concernant Aristote, note 49. Chez les médiévaux, cette notion prend un relief particulier dans le problème de la vision béatifique ; le P. H. F. Dondaine remarque que, par rapport à la tradition augustinienne, c'est « une question posée du dehors par une culture ou une philosophie insatisfaite de la noétique augustinienne », *L'objet et le ' medium '...*, pp. 85 sq.

l'auteur inconnu s'exerce à des discernements sur le concept de *similitudo :* la *similitudo* serait le *medium* entre l'*assimilans* et l'*assimilatum*[156]. Le climat et le vocabulaire aristotélisants sont ici très nets. Dans l'article 4, se rencontrent des expressions dont la technicité dénote une familiarité avec les cadres de la science péripatéticienne, d'autant plus notable qu'ici encore ces expressions sont utilisées pour formuler la mise en question du problème envisagé : *Similitudo accidens est convenientia in qualitate. Sed nulla convenientia in qualitate est inter nos et Deum, quia qualitas dicta de Deo est substantia sive essentia, de nobis autem accidens : que non conveniunt, id est in unam veniunt rationem vel naturam. Ergo nulla similitudo hominis ad Deum*[157].

Dans le *Liber quaestionum* de Roland de Crémone, dans la question *De visione divina* du L. I[158], se trouve proposée une interprétation du *videre divinam essentiam* où cette notion n'est l'objet d'aucune tentative d'atténuation mais est par contre nettement référée aux catégories épistémologiques d'Aristote[159] ; on y trouve en particulier une exploitation du fameux adage *non lapis in oculo sed species lapidis*[160], dont on a vu plus haut l'importance[161], et une prise en considération de l'analyse aristotélico-arabe de la vision colorée au bénéfice d'une étude technique de l'intellection[162]. Cette analyse est reprise dans la *solutio* avec l'insertion de la notion typiquement aristotélicienne d'*intellectus theoricus*[163].

Par ailleurs, dans son *Quodlibet 1*, à propos des âmes, Alexandre de Hales se demande : *Qualiter Deum videbunt per speciem in futuro?*[164] ; il cite

(156) *Loc. cit.*, pp. 110-111 (136-145).

(157) *Loc. cit.*, p. 112 (187-191).

(158) Voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '*..., pp. 77-78 et texte, pp. 117-118.

(159) « On touche là un vocabulaire, une problématique, si loin de Denys ! », *loc. cit.*, p. 78.

(160) Il s'agit de l'*essentia divina :* Quomodo comprehendimus eam fide ? Ecce ego video lapidem per colorem suum et figuram, et dicor proprie videre lapidem : videmus nos ita fidem in corde nostro, et sub fide videmus Deum. Nos videndo sic lapidem videmus eum sine enigmate : ergo cognoscimus Deum sic sine enigmate. Quod falsum est, *loc. cit.*, p. 117 (9-13).

(161) Cf. ci-dessus pp. 48-50, le texte d'Aristote a été cité ci-dessus note 72.

(162) Ipse color est ipso lapide, et ideo videndo colorem possumus videre ipsum lapidem. Sed non est fides qua video Deum in ipso, sed in me : quisquid ergo cogitando Deum video, non est ipse Deus, sed aliud, *loc. cit.*, p. 117 (14-17).

(163) Et vide qualiter Deus videtur sub fide, sicut materia prima sub colore : hoc est viso colore incipis cogitare de materia que sustinet omnes formas ; in cogitatione est materia, et in viso colore. Ita fides informat visum interiorem, id est intellectum, et ita intellectus secundum quod est oculus tenet fidem. Sed intellectus theoricus tenens fidem incipit agere et efficitur cogitatio..., *loc. cit.*, p. 118 (26-32).

(164) Voir art. 12-13, publié par H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '*..., pp.122-123.

deux fois le *Philosophus*[165], mettant en jeu la notion de *proportio*, caractéristique de l'aristotélisme, et la confrontant avec celle de *videre per speciem* entendue dans un sens augustinien[166].

Dans le *Commentaire des Noms Divins* de Robert Grossetête, au chap. 4, on rencontre à l'occasion un vocabulaire qui ne doit manifestement rien au courant dionysien alors qu'il évoque très directement le *De anima* et ses commentaires[167].

Enfin, dans le *Commentaire des Sentences* d'Eudes Rigaud, L. I, d. 1, le texte même du *De anima* d'Aristote est cité dans la mise en question[168] et la solution augustinienne est renforcée par une référence aux conceptions aristotéliciennes :

Secundum quod dixit Augustinus... et huic consonat Philosophus qui vult quod omne receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum recepti[169].

Mais ce sont les efforts d'élaboration de S. Albert le Grand qui, avec la question 9 de *Douai 434* évoquée ci-dessus, témoignent le plus nettement d'un cadre aristotélicien. Dans son *De resurrectione*, se demandant : *An*

(165) Philosophus : sicut oculus noctue ad lumen diei, ita se habet intellectus noster ad manifestissima natura. Sed oculus noctue non potest videre solem, cum lumen eius sit improportionale luci solis. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad cognoscendum Deum perfecte in sua divinitate, cum sit ei improportionalis... Unde de se (intellectus) non posset pervenire ad cognitionem Dei, et secundum hoc intelligitur quod dicit Philosophus : unde secundum quod venit irradiatio supra intellectum nostrum, elevat intellectum ad cognitionem infiniti, *loc. cit.*, pp. 122 (6-10) et 123 (41-44).

(166) Cum intellectus noster semper sit creatura et essentia divina quid increatum, et ita proportio huius ad illud sit proportio finiti ad infinitum... videtur quod nunquam possit esse proportio intellectus nostri ut possit videre Deum in sua divinitate. Quid ergo appellatur « videre per speciem » ?, *loc. cit.*, p. 122 (14-20). Le nœud de l'argument se prend à nouveau de cette idée que le connaissant devient le connu, voir *loc. cit.*, p. 122 (16-18).

(167) Texte cité par H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 124-125, en particulier ce passage où l'on remarque *quidditas* et *nude sine ymaginibus :* Notandum quod videre Deum sicuti est, et videre eum facie ad faciem, et cognoscere eum sicut et cognitus est cognoscens, et videre divinam essentiam et huiusmodi, non asserunt nec insinuant quod intelligentia creata penetret vel penetrare possit ipsam totalitatem quidditatis divine essentie, hoc enim est impossibile : sed quod nude, sine ymaginibus materialibus et immaterialibus, lucis quam inhabitat Deus et que ipse est inaccessibilitas ab omnino puris intelligentiis est perceptibilis et visibilis... Cum sine ymaginibus nude sic videtur, sicuti est videtur, et facie ad faciem videtur, et vere cognoscitur, et eius essentia cognoscitur : non tamen totalitas sue quidditatis penetratur, *loc. cit.*, p. 125 (38-44 et 48-50).

(168) Texte cité par H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 126-128 : Excellentie sensatorum corrumpunt sensum, dicit Philosophus, p. 126 (16), Eudes Rigaud répond : non est similis de intellectu qui non utitur organo, p. 128 (83-84), par quoi l'auteur manifeste qu'il n'est pas disciple d'Avicenne lequel exploite précisément le parallélisme.

(169) *Loc. cit.*, p. 127 (32-36).

visio sit dos?, par un article intitulé : *De visione per speciem*[170], Albert développe une large mise en question empruntant des autorités à S. Jean, Denys, et des *rationes* où la conception aristotélicienne de l'intellection par assimilitation se trouve exploitée[171] ainsi que la notion d'abstraction avec référence à l'adage *non lapis in oculo sed species lapidis*[172]. A ces arguments sont opposés les textes favorables à une vision de Dieu *sicut est :* S. Augustin, Sarrazin, Hugues de S. Victor, S. Grégoire le Grand, mais également Aristote et Averroès[173]. On trouve ainsi confrontés d'une part le principe général de la connaissance par le moyen d'une abstraction et donc celui d'une distinction entre la chose connue et ce par quoi on la connaît, et, d'autre part, la présence de Dieu en toutes choses qui pour ce cas unique de la connaissance de Dieu évacuerait le principe général d'une distinction ; ce dernier texte permet de retrouver donc en acte dans un document le problème même posé en théologie de la vision béatifique par l'assomption de données aristotéliciennes, tel qu'il a été proposé de façon théorique plus haut[174]. Mais ce texte de S. Albert invite à dépasser le présent effort de mise en évidence d'une coïncidence des réflexions nouvelles sur la vision *sicuti est* avec la pénétration de cette question par des données aristotéliciennes, pour chercher dans les textes déjà considérés des indices d'une influence de doctrines proprement avicenniennes.

5. *Les traces d'avicennisme.*

Si l'utilisation de données techniques aristotéliciennes dans le traitement de la question de la vision de Dieu par les élus, vers les années 1230-1245, se laisse assez facilement déceler, il n'en est pas de même en ce qui concerne un éventuel influx avicennien.

Il convient cependant de rappeler d'abord qu'à cette époque c'est surtout avec l'aide d'Avicenne qu'on lit Aristote[175], toutes les références à des doctrines aristotéliciennes qui viennent d'être relevées indiquent

(170) Tract. IV, q. 1, a. 9. Ce texte vient très heureusement d'être édité dans le troisième volume des *Opera omnia*, t. XXVI, Münster/W., 1958, pp. 326-329.

(171) 6. Item, si debeat esse visio secundum intellectum necesse est intellectum assimilari rei intellectae ; omnis enim intellectus est per assimilationem. Aut igitur intellectus assimilabitur deo secundum substantiam vel secundum habitum sive speciem aliquam formalem. Constat quod non primo modo, quia intellectus non erit Deus. Si autem secundo modo, datur quod non est visio nisi in theophaniis ; forma enim, sive lumen, recepta ab intellectu non est deus, sed aliquid in quo et per quod cognoscitur deus, *loc. cit.*, p. 327.

(172) 7. Item acceptio distincti ab intellectu secundum substantiam et formam non est ab intellectu nisi per abstractionem vel per formam idealem concreatam intellectui. Verbi gratia acceptio lapidis ab intellectu nostro non est nisi per abstractionem speciei lapidis a lapide..., *loc. cit.*, p. 327.

(173) Voir *loc. cit.*, p. 328 (33-46).

(174) Voir ci-dessus, pp. 45-49.

(175) Voir ci-dessus, pp. 51-55.

une pénétration de la problématique théologique non seulement par la pensée ou les formules du Philosophe mais encore par celles de l'ensemble du courant aristotélico-arabe et donc par celles d'Avicenne. Dans les textes qui viennent d'être cités, l'accent mis sur l'*abstractio* et sur le fait que son fruit est distinct de l'objet connu, le refus qui s'y exprime d'une *assimilatio* au sens propre, sont autant de signes d'une interprétation avicennienne et n'ont très probablement pas pu être formulés à cette époque sans un minimum de contact direct ou indirect avec la pensée d'Avicenne, éclairant le texte obscur du *De anima*.

Il semble que l'on peut aller plus loin et trouver des expressions qui trahissent directement une inspiration avicennienne. Ainsi dans les articles 3 et 4 de la question 9 de *Douai 434*, l'effort d'analyse de la notion de *similitudo* présente certaines formulations typiquement avicenniennes :

Huiusmodi enim similitudo non separatur ab ipsa veritate, sed est forma ipsa impressa ab ipsa presenti veritate in mente ymagine Dei... Hec unio est predicta similitudo. Similitudo enim dicit relationem que in se nihil aliud est quam ipsa impressio, ut ita loquar, virtutis veri amoris ab ymagine increata; ut ymago creata sit quasi loco cere, teste Augustino, ymago increata Trinitatis loco sigilli, ipsa similitudo media impressio vel infusio per quam similes erimus in gloria[176].

La référence à S. Augustin permet très précisément de mesurer le développement du vocabulaire dans le sens de la technique du philosophe persan[177], avec ce mot de *similitudo* et surtout celui d'*impressio* qui paraît véritablement significatif ; on ne le trouve pas, non plus que ses dérivés, dans des élaborations contemporaines plus frustes, c'est ainsi qu'il n'apparaît pas dans les trois premiers livres de la *Glossa in quatuor libros sententiarum* d'Alexandre de Hales, pourtant déjà très riche en vocables variés d'origines disparates et où la *Métaphysique* d'Avicenne est pourtant citée quatre fois et son *De anima* deux fois.

Mais ici encore c'est sans doute chez Albert le Grand que se trouvent les textes les moins discutables. Il connaît bien le processus avicennien de connaissance *per impressionem*. Ainsi dans son *De resurrectione*, quand il traite *de actibus vitae aeternae secundum animam intelligibilem* et en particulier *de actibus apprehensivarum virium*[178], il se demande si, dans la vie éternelle, il y a place pour des « activités » de l'intellect agent et de l'intellect possible ; or dans ce cadre formellement aristotélicien, il pose qu'il y a, dans ces deux ordres, conjonction immédiate avec Dieu, qui est

(176) H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 111 (155-156) et 113 (210-215).

(177) Cf. texte de S. Augustin : tamquam imprimendo transfertur ; sicut imago ex annulo et in ceram transit, *De Trin.*, XIV, c. 15, n. 21 (*P. L.*, 42, 1052).

(178) Tract. IV, q. 2, a. 5 *op. cit.*, pp. 344-345.

d'une part *illuminans* et d'autre part *res intellecta*[179]. Il explique alors sa solution en recourant à une noétique de type plutôt averroïste[180], mais il retient le processus avicennien pour ce qui est de la connaissance des créatures par l'âme en acte de vision béatifique[181]. Cette discrète opposition entre l'interprétation averroïste et celle d'Avicenne est déjà présente dans son étude de la *visio per speciem*[182], elle est particulièrement intéressante car elle intervient précisément, comme on l'a vu, dans la mise en question : S. Albert exploite une première fois la noétique aristotélicienne en insistant sur l'*abstractio* mais il évoque ensuite expressément Aristote et son *Commentator* pour introduire à une tout autre affirmation : *Deus per seipsum, idest substantialiter, est in intellectu*[183]. Dans la *solutio* qui suit, Albert le Grand s'efforce de distinguer entre *videre Deum ut est* et *videre quid est Deus*, et il ajoute *sicut aliud est videre rem ut est, et aliud videre quid est res*, c'est-à-dire qu'il distingue entre *videre essentiam rei* et *videre propriam diffinitionem includentem terminos rei*. On peut voir là une certaine exploitation de thèmes avicenniens car Albert précise *causa prima non ponit nisi esse et nullam differentiam addit super illud*, il rejoint là au triple plan de la perspective générale, des notions et même des mots, l'exposé de la métaphysique d'Avicenne sur les limites de la connaissance que l'homme peut avoir des propriétés et de l'être divins[184].

Ce refus d'admettre une connaissance du *quid est* de Dieu par le bien-

(179) Cf. position du problème : agentis est abstrahere et non recipere aliquam formam, quia recipere est pati ; et ita agens esset possibilis si reciperet. Cum igitur actus vitae aeternae sit immediata contemplatione dei, oportet quod ipse intellectus contemplans distinguitur ab intelligibili quod est deus..., *loc. cit.*, p. 344 (60-68).

(180) Sicut est in visu quod aliquid est visibile per se ut lux et aliud visibile per aliud ut color, sic etiam est in intellectu quod aliquid est intelligibile per se ut deus et aliquid per aliud sicut creaturae. Et ideo bene concedimus quod illuminatio agentis non est respectu intelligibilis quod est deus, sed tamen est respectu intellectus possibilis cui necessaria est illuminatio, sicut etiam sol extrinsecus non tantum illuminat colorem, sed etiam oculum, *loc. cit.*, p. 345 (10-19).

(181) Nota tamen quod respectu creaturarum intellectus possibilis habebit formas quae sunt similitudines idearum divinarum et non sunt abstractae a rebus sed imprimuntur intellectui a sapientia creante, *loc. cit.*, p. 345 (20-34).

(182) Tract. IV, q. 1, a. 9, évoqué ci-dessus p. 77.

(183) *Loc. cit.*, p. 328 (40-41).

(184) Cf. ci-dessus p. 66 et note 125 où se trouve cité partiellement *Avic. Metaphysica*, Tract. VIII, cap. iv. Si au plan des mots, avec outre l'inévitable *quidditas* le recours à *differentia*, mais plus encore au plan des notions et à celui de l'inspiration profonde, il y a entre le texte de S. Albert et celui d'Avicenne une similitude assez nette pour suggérer une dépendance, une telle conclusion n'exclut pas pour autant que d'autres influences aient pu concourir à former la pensée originale de s. Albert ; sa distinction entre *ut est* et *quod est* recoupe assez bien, mais selon une problématique et des buts très différents, celle de Gilbert de la Porrée entre *Deus* et *divinitas*, voir ci-dessus p. 69 ; un tel recoupement s'inscrirait d'ailleurs dans la ligne d'un syncrétisme qui a déjà été mis en évidence, voir M. H. Vicaire, *Les porrétains et l'avicennisme avant 1225*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 26 (1937), pp. 449-482.

heureux ne sera pas retenu par la théologie postérieure et en particulier par S. Thomas[185], on le retrouve dans le *Commentaire des Noms Divins* de S. Albert. Dans le chap. 1, cette position est à nouveau exprimée en effet et en des termes qui rappellent également les positions avicenniennes. Albert refuse alors à l'homme une perception de la quiddité divine car ce serait le situer à la première place dans l'ordre de la causalité et donc le poser comme *maior deo, quod est absurdum*[186]. Or de son côté Avicenne n'admet pas que la créature puisse avoir un concept de la quiddité de Dieu car ce serait par là même poser ce concept comme distinct de l'existence divine nécessaire, ce serait donc affirmer une distinction réelle en Dieu et alors, par là même, Dieu ne serait pas premier dans l'ordre des causes, ce qui est absurde[187]. Il y a donc une analogie assez étroite entre les perspectives d'Avicenne et celles d'Albert le Grand qui dépendrait moins du philosophe arabe au plan noétique qu'à celui de l'ontologie. Au chap. 7 du même ouvrage[188], à propos de la connaissance de Dieu en général, S. Albert se réfère explicitement à une perspective noétique, avec une citation d'Aristote, pour manifester que *Deus non est in anima ut intelligibile... ergo non posset cognosci ab intellectu nostro*, il y ajoute une citation des *philosophi* pour affirmer que *Deus est per essentiam in anima... ut lux quaedam intellectus*, mais continue ensuite par un développement où il oppose l'*abstractio que fit per resolutionem rei in sua componentia* et l'*abstractio intentionis, que potest abstrahi a simplicissimo secundum*

(185) Le Docteur Angélique a des formules extrêmement fermes sur ce point, ainsi celle qui termine la première partie du *corpus* de *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, et dans le même article la rép. ad 4m ; voir également *Contra Gent.*, III, 51, *in fine*. Si, selon saint Thomas, le bienheureux « voit » l'essence de Dieu et ses propriétés, il reste pourtant que sa vision est limitée et qu'il n'a pas une connaissance démonstrative : Eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei ; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui apprehendit essentiam ; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam ; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent ; et ita non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cuius essentia comprehenditur, *In V Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, ad 5m ; voir aussi *De veritate*, q. 8, a. 2, c. et ad 4m ; *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 7.

Il est bien évident que les références constantes de S. Thomas, à propos de la vision béatifique, à l'*essentia Dei* et, dans le texte ci-dessus, au *quid est* doivent être interprétées dans l'esprit de sa doctrine générale : l'*esse* divin est *sine additione*, « sua essentia est suum esse », voir par ex. *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, et *loc. par.*

(186) Texte cité par H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo ' quid est '*, p. 74.

(187) C'est du moins ainsi que l'on peut comprendre l'Avicenne latin, en particulier le texte que nous avons cité partiellement ci-dessus note 125, *Metaphysica*, Tract. VIII, cap. iv : ... Primum non habet quidditatem... non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi... Dico igitur quod necesse esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo comparatio, ita ut sit haec quidditas aliqua que sit necesse esse, et illi quidditati sit intentio aliqua praeter certitudinem eius que intentio sit necessitas essendi... Ipsum enim inquantum est necesse esse considerare esse necesse esse, est absurdum..., f° 99ra.

(188) Texte cité par N. Wicki, *op. cit.*, pp. 106-107.

esse, sicut a puncto; cette seconde *abstractio* permettrait de connaître le *quia est* de Dieu et on ne pourrait lui opposer l'adage *a simplicissimo non potest fieri abstractio.* Ce développement est peut-être une paraphrase du chapitre d'Avicenne évoqué plus haut, en tout cas, dans le cadre plus large du problème général de la connaissance de Dieu, l'incidence d'une noétique et d'une ontologie de type aristotélicien et au moins partiellement avicennien est ici patente. Le plus intéressant de ce texte, c'est que le parallélisme entre le problème philosophique du contact entre l'esprit et l'intellect agent et le problème théologique de la connaissance de Dieu est affirmé par S. Albert au moment même où il transfère en théologie, et adapte à un problème posé par la foi chrétienne, des élaborations philosophiques non-chrétiennes, il est donc conscient du procédé au moment où il le met en jeu[189]. Un tel texte apporte ainsi par là, sinon une vérification de l'hypothèse précise proposée, du moins une confirmation historique tardive de la réalité du complexe doctrinal posé comme hypothèse de départ ; il concourt donc à montrer que le « courant négateur » s'est développé dans un milieu intellectuel stimulé par l'aristotélisme et plus ou moins pénétré d'avicennisme[190].

(189) ...Deus est per essentiam in anima, non tamen ut natura quedam anime, sed ut lux quedam intellectus, et hoc sufficit ad hoc quod cognoscatur per intellectum in uno. Quod sic est in anima, cognoscitur sub specie eius intelligibili, sicut dicunt philosophi de intellectu agente.

(190) Trop peu explicites pour pouvoir être invoqués ici à titres d'arguments démonstratifs, de nombreux autres textes de la première moitié du XIII[e] siècle s'inscrivent très bien dans l'interprétation présentée ci-dessus, ils en reçoivent même une plus grande signification, ainsi le *Commentaire des Sentences* contenu dans un manuscrit de Padoue, *Bibl. Ant.* 139, qui vient d'être étudié par J. Gründel et attribué par lui à Jean Pagus, vers 1243-1245, voir *Münchener Theologische Zeitschrift*, 9 (1958), pp. 171-185. A propos de la vision de Dieu dans l'au-delà, l'auteur de ce commentaire rappelle les principales autorités scripturaires et patristiques en faveur d'une vision plénière ; il mentionne ensuite les formules de la Glose, de Chrysostome et du Damascène, affirmant l'incompréhensibilité et même l'invisibilité de la substance et de la nature de Dieu, mais il ajoute : Ex hiis videtur quod Deus in essentia sua non possit videri, quod quidam consenserunt propter auctoritates praedictas et propter hanc rationem quia Deus infinitus est. Potentia autem cognoscitiva animae finita est. Infinitum autem a finito totaliter comprehendi non potest. Sed hanc rationem quidam dissolvere nitentes in alium errorem inciderunt dicentes : Essentiam Dei esse finitam, potentiam vero infinitam, et propter hoc totaliter posse videre essentiam sed non totaliter potentiam. Sed in hac dissolutione falsum supponitur, quoniam essentiae finitae non potest esse potentia infinita. Praeterea cum dicerent essentiam Dei esse finitam quia distinguitur ab aliis essentiis, eadem ratione et deberent ponere potentiam Dei esse finitam quia potentia Dei distinguitur ab aliis potentiis, *loc. cit.*, pp. 177-178.

Sans aucune allusion explicite à Aristote ou à Avicenne, ce texte affirme nettement l'existence de *rationes* à côté des *auctoritates* contraires à la vision faciale ; il nous indique en plus que certains ont cru pouvoir surmonter la difficulté par un discernement entre *essentia* et *potentia*, il met enfin bien en valeur, au niveau ontologique, l'alternative à laquelle se croyaient contraints ces théologiens : ou bien admettre une vision de l'essence divine mais poser celle-ci comme limitée, ou bien refuser une telle

6. *Synthèse provisoire.*

Les pages précédentes se proposaient d'expliquer l'affirmation de S. Thomas, que les théologiens condamnés en 1241 pour avoir refusé aux bienheureux une vision de l'essence de Dieu, auraient été conduits à ce refus parce qu'ils essayaient d'adapter à ce problème théologique la noétique avicennienne.

Il semble que l'étude du texte du *De anima* d'Aristote, des conditions de sa diffusion, des difficultés qu'il a suscitées, et celle du texte d'Avicenne et de son influence, permettent de conclure à la vraisemblance historique de l'indication fournie par S. Thomas et de comprendre le déroulement du processus.

Après David de Dinant lisant seul un Aristote peu clair et avant S. Thomas exploitant Averroès, le théologien cherchant à élaborer une théologie de la vision béatifique était naturellement poussé à essayer d'utiliser la noétique d'Avicenne et très précisément les efforts de ce dernier pour construire une doctrine de la conjonction de l'esprit avec l'intelligence agente. Il semble qu'il ne pouvait aboutir alors qu'à proposer un processus refusant aux bienheureux un contact immédiat avec la quiddité divine, non parce qu'il s'inspirait d'un philosophe qui situe la perfection de l'homme dans la rencontre avec un « séparé » autre que Dieu, mais parce que ce philosophe, dans sa propre démarche, n'aboutissait pas à une doctrine satisfaisante[191].

Réaction contre les conclusions excessives des premières tentatives d'élaborer une théologie de la béatitude en recourant aux données aristotéliciennes, cette interprétation avicennisante, par son refus d'une vision immédiate de l'essence même de Dieu dans la vie céleste, dépassait elle-même trop l'équilibre des formules révélées, bien que dans une direction opposée à celle du premier aristotélisme trop panthéiste. Elle est donc condamnée en 1241, comme la précédente l'avait été en 1210, par des gardiens de l'orthodoxie toujours plus attentifs aux formules qu'aux intentions. Ces deux interventions du magistère se présentent donc

vision afin de respecter l'infinité de Dieu. On retrouve ici sous une forme sommaire, l'impasse où pouvait conduire en théologie chrétienne une ontologie inspirée de l'épistémologie aristotélicienne et particulièrement des conceptions d'Avicenne.

(191) En dépit des nombreux exposés que S. Thomas consacre à réfuter la thèse d'une béatification de l'esprit par sa conjonction avec des « substances séparées » autres que Dieu, rien ne permet de supposer que certains théologiens chrétiens ont été effectivement tentés par cette solution qui caractérise les doctrines des philosophes arabes. Au début du XIII^e siècle, la latinisation de la pensée d'Avicenne implique précisément une certaine identification entre l'intelligence agente conçue par ce philosophe et le Dieu chrétien présenté par l'augustinisme comme illuminateur de l'intellect. Dans son *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, S. Thomas distingue d'ailleurs très nettement la perspective des *philosophi* de celle des théologiens qui s'inspirent de leurs élaborations, voir texte cité ci-dessus note 14 ; cf. aussi *In II Sent.*, d. 18, q. 2, art. 2, sol.

comme complémentaires et, se succédant à trente ans d'intervalle, elles manifestent la largeur de l'horizon théologique des recherches et débats dont le mystère de la vision béatifique a été l'objet à cette époque marquée par l'entrée massive d'Aristote.

Deux textes paraissent particulièrement intéressants à citer, à titre de confirmation des interprétations précédentes. Par leurs dates respectives, ils encadrent le mouvement qui vient d'être évoqué et ils se rencontrent dans l'explication qu'ils en présentent.

Dans son article du *In IV Sent.*, qui est à l'origine de notre recherche, S. Thomas propose une explicitation rationnelle du mystère de la vision béatifique qui affirme une vision immédiate de l'*essentia* de Dieu. Or cette explicitation n'a pu être développée par le Docteur Angélique et aboutir à une telle affirmation que grâce à ce qu'il a appris en lisant Averroès. Certes S. Thomas n'adopte pas les vues du Commentateur sur le statut ontologique de l'intelligence agente, mais, s'il cherche à justifier l'affirmation d'une atteinte intellectuelle de l'essence divine, c'est parce que pour lui, qui suit sur ce point l'interprétation averroïste de la psychologie aristotélicienne, il n'y a pas de vraie vision sans que l'essence même de la chose connue soit atteinte, tout *medium* objectif interposé étant exclu. D'autre part, S. Thomas réussit à présenter un processus qui répond à cette exigence parce qu'il trouve chez Averroès une analyse de l'information intentionnelle qui, transposée en théologie chrétienne, permet de comprendre que, dans le cas de Dieu et dans ce cas seulement, cette information intentionnelle peut être effectuée par la forme divine elle-même.

Guillaume d'Auxerre, par ailleurs, dans sa *Summa Aurea*, s'accroche au contraire à une vue augustinienne, résistant comme il le peut aux tentations de l'aristotélisme. Il refuse tout à la fois et la *simililudo*, obstacle à une connaissance immédiate, et l'identité, pour lui inacceptable parce qu'il n'en comprend pas la vraie signification[192].

(192) « Quand Guillaume d'Auxerre se demande *utrum visio patriae sit per medium aut sine medio* (*Summa aurea*, L. III, tr. II, q. 3, vers 1220), il ne songe pas aux théophanies ; il défend simplement des thèses augustiniennes contre deux adversaires bien différents. Contre une noétique qui exige une *simililudo* en toute connaissance, il défend l'intuition immédiate des réalités spirituelles intérieures à l'âme, en référence expresse à S. Augustin : *De Genesi ad litteram*, L. XII (Cette première discussion, reprise par plusieurs instances en fin d'article, a son intérêt : c'est le premier témoin d'un travail qui occupe tout le XIII^e^ siècle, et qui cherche à justifier la noétique d'Augustin en face de celle d'Aristote, envahissante et conquérante) ; et contre une sorte de mystique naturaliste qui abuse de cette doctrine d'Augustin pour prétendre dès ici-bas à la vision de Dieu au gré de notre volonté, il maintient qu'en cette vie Dieu n'est visible que *per speculum creaturarum* (Faut-il y voir un écho d'Amaury de Bène ? En 1277, l'évêque de Paris censurera encore cette proposition : *' Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam '*, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 473 : prop. 36 ; cf. prop. 211) ». Ces remarques du P. H.-F. Dondaine dans *L'objet et le ' medium '*..., p. 75, rejoignent les explications proposées ici et permettent de retrouver

Or il est très remarquable que ces auteurs réagissent tous deux contre les mêmes types d'interprétations de la pensée d'Aristote, à cause de leurs incidences malheureuses en théologie de la vision de Dieu, et qu'ils se limitent à cette perspective, sans jamais se référer à des menaces pour la foi chrétienne qui auraient pu provenir de doctrines ou de courants prenant leur source ailleurs, par exemple dans un certain érigénisme ou sur des formules de Pères orientaux[193].

Par cette dernière remarque, se trouve posé le problème de la confrontation entre deux explications du courant négateur de la vision faciale et de sa condamnation en 1241. Ce courant n'est-il qu'une composante d'un avicennisme latin beaucoup plus général, ou bien s'explique-t-il par la résurgence en pleine scolastique d'une théologie orientale plus ou moins bien comprise? C'est ce problème qu'il faut maintenant examiner, il conduira à la conclusion qu'il faut étendre encore plus les perspectives si l'on veut avoir quelque chance d'enserrer dans une vue globale toutes les composantes du problème théologique de la vision béatifique au début du XIII^e siècle.

V. — Le problème de la vision de Dieu

1. *Erigénisme ou avicennisme.*

On a rappelé ci-dessus qu'il ne peut être question de mettre en doute l'inspiration dionysio-érigénienne de ceux qui ont tendance, au début du XIII^e siècle, à nuancer ou même à évacuer l'affirmation d'une atteinte directe de Dieu par les bienheureux[194]. On peut d'ailleurs remarquer qu'il n'a pas été nécessaire d'attendre jusqu'au XIII^e siècle pour que des auteurs puisent une part de leur inspiration dans une théologie d'origine orientale et aboutissent par là à refuser une vision immédiate de Dieu ou du moins à proposer des formules équivoques[195]. De même, des réactions contre de

chez Guillaume, dans leur pureté, les deux interprétations successives de la noétique aristotélicienne dégagées dans les pages précédentes. Guillaume refuse l'une et l'autre.

(193) Le cas de S. Thomas attire particulièrement l'attention. En effet, le docteur angélique n'ignore pas le dossier d'autorités orientales que l'on pourrait évoquer en faveur d'une mitigation de l'immédiateté de la vision béatifique puisqu'il cite ce dossier dans son apparat, c'est-à-dire les objections ; on sait par ailleurs qu'il met en garde contre Scot Érigène, voir H.-F. Dondaine, *S. Thomas et Scot Érigène;* or, en *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, il se limite résolument dans son *corpus* aux raisons noétiques qui ont pu conduire à un refus de la vision *per essentiam.*

(194) Voir ci-dessus, pp. 68-69. De multiples textes d'Albert le Grand suffisent à manifester la présence de l'érigénisme en ce domaine, voir par ex. *In Evang. Matth.*, 5, 9 ; *In I Sent.*, dist. I, B, art. 15 ; *Sum. Theol.*, I P., tract. 3, quaest. 13, membr. IV et membr. V ; etc.

(195) Il faudrait mentionner en premier lieu évidemment certains orientaux eux-mêmes, parmi lesquels sans doute Théodoret, mais au IX^e s., peut-être sous

telles formules ont vu le jour en Occident bien avant 1241[196]. Étant donné ces faits, on pourrait se demander quel est l'intérêt ou plus directement la validité des conclusions proposées dans le précédent chapitre.

Il reste pourtant que le second quart du XIII^e siècle se signale à l'attention de l'historien des doctrines par un phénomène que son intensité, son extension et ses limites temporelles très étroites obligent à considérer dans sa singularité : on voit alors en effet de nombreux théologiens de valeur se laisser impressionner par cette théologie orientale, plus négative et plus respectueuse du mystère divin inaccessible que la théologie latine, mais aussi moins attentive qu'elle au contenu positif de la Révélation chrétienne. Ces théologiens sont troublés au point d'être tentés de renoncer aux perspectives augustiniennes les plus fortes et les plus nettement théologales. Ce qui demande à être expliqué ce n'est pas tant le succès du courant dionysien au XIII^e s. que cette action violente et passagère des doctrines orientales sur les essais de théologie de la vision béatifique pendant une courte période du début du XIII^e s. C'est en effet un phénomène sans pareil dans la théologie occidentale.

S. Augustin, fortement attaché à maintenir que les bienheureux atteignent Dieu, n'a pas été troublé par ce qu'il a connu des perspectives orientales. C'est sans doute cette connaissance qui lui a fait percevoir la nécessité de sauvegarder une certaine transcendance divine dans la vision béatifique et qui l'a conduit à refuser la possibilité de visions béatifiques anticipées, alors qu'il y était favorable dans ses premiers écrits ; mais jamais ce qu'il peut connaître des grecs ne l'incite à nuancer son affirmation essentielle : Dieu sera vu *sicuti est*, *in specie*. Sur ce point S. Grégoire le Grand est un strict disciple de S. Augustin, bien que l'influence grecque soit sur lui assez forte pour l'amener à souligner que la béatitude n'est pas statique et à insister plus que S. Augustin encore sur le fait que la vision n'est pas « compréhensive » et sur le caractère médiat des théophanies mosaïque et paulinienne[197]. Il maintient fortement la vision de Dieu et s'oppose sans ménagements aux formules négatrices de l'école de Théodoret[198].

l'influence de Scot Érigène, Rémi d'Auxerre parle de vision béatifique *in similitudine* et non *in aequalitate*, voir C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age*, Paris, 1944, p. 51 ; cependant Rémi affirme que *in futuro, facie ad faciem, id est praesentes praesentem Deum videbimus*, *In Ep. I ad Cor.*, c. 12 (*P. L.*, 117, 584).

(196) Sur la réaction d'Hugues de Saint-Victor, voir références données ci-dessus, note 139.

(197) Il semble que les premières rencontres entre des théologies orientale et occidentale déjà constituées aient eu pour effet d'alerter les théologiens latins, en particulier S. Augustin et S. Grégoire le Grand, sur la nécessité de sauvegarder, même dans la vision, le fait que Dieu ne peut être circonscrit et qu'elles aient donc conduit à un approfondissement de l'affirmation que la vision béatifique n'est pas compréhensive. Ces premières rencontres bien loin de provoquer une réaction occidentale de défense, ont pour fruit une meilleure perception de l'insondable invisibilité divine. Voir ci-dessous notes 210, 218 et 219.

(198) Voir notre art. cit., dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959), note 28.

Plus tard, Érigène lui-même tente en toute bonne foi un syncrétisme augustino-dionysien et n'a certainement pas l'intention de refuser aux bienheureux une atteinte réelle de Dieu[199]. Ses « théophanies » provoqueront par la suite des réactions, celle d'un Hugues de Saint-Victor par exemple, qui y voit précisément une menace contre la foi traditionnelle et une atteinte de *Ipse Deus*, mais ces réactions sont d'autant plus remarquables que les Victorins sont beaucoup moins sensibles à la saisie intelligible qu'à l'union affective. D'autres auteurs du XII^e^ s., également plus mystiques que spéculatifs, se nourriront de Denys et même d'Érigène ; ils n'en tireront pourtant aucune conclusion qui tendrait à leur faire nuancer leur foi en une vision béatifiante de Dieu lui-même, à part certains isolés mais qui ne font pas école. Après la crise, un S. Thomas et les autres grands scolastiques sauront utiliser Denys mais n'auront pas de peine à exorciser ses formules de toute nescience suspecte. Comment se fait-il alors que les théologiens, pendant un très court laps de temps, aient été plus sensibles et surtout plus vulnérables que leurs devanciers et successeurs ?

On pourrait certes faire valoir la recrudescence d'intérêt pour le courant dionysio-érigénien au début du XIII^e^ s. Dans tous les domaines de la théologie, il y a alors une nouvelle imprégnation de théologie orientale, elle s'explique par des faits précis : constitution d'un *Corpus areopagiticum*, diffusion d'autres textes orientaux, en particulier Jean Chrysostome et Jean Damascène, et également mise hors circuit des œuvres de Scot Érigène dont seulement quelques formules ou passages détachés continuent de circuler mais sont d'autant plus explosifs qu'ils sont sortis

(199) Dès le début du *De divisione naturae*, aussitôt après avoir présenté la notion de *theophania*, ainsi définie : condescentio quae fit per theosin, id est per deificationem creaturae (L. I, *P. L.*, 122, 449), Érigène pose très lucidement le problème de la coordination des expressions de Maxime avec les affirmations de S. Augustin sur la vie bienheureuse : Mag. ... Intellige divinam essentiam per incomprehensibilem esse, adjuncta vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa divina essentia, sola in ea creatura, intellectuali videlicet, appareat... per seipsam, ut diximus, nullo appareat. Disc. Video admodum, quid suadere vis ; sed utrum sancti patris Augustini verbis convenire possint, non satis clare perspicio (*ibid.*, 450). S'appuyant alors successivement sur S. Augustin et sur Maxime, Érigène propose une solution, mais sa détermination reste bien ambiguë au moins au plan des formules : Per corpora ergo in corporibus, non per seipsum videbitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per seipsam, divina essentia apparebit... Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, imo etiam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis : ita sano intellectu accipiendum quia, post finem huius mundi, omnis natura, sive corporea sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur, ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur (*ibid.*, 450-451). C'est beaucoup plus par sa propre déification que le bienheureux vivra de la vie divine que par une vision de Dieu lui-même.

de leur contexte[200]. Pourtant il est bien évident que ces faits eux-mêmes attendent une explication extrinsèque car les textes qui connaissent ainsi une brusque actualité étaient déjà diffusés ou disponibles depuis longtemps. Pourquoi les théologiens s'y intéressent-ils à ce moment là alors qu'ils les avaient laissés dormir sur des rayons de bibliothèques? Mais surtout pourquoi les lecteurs du *Corpus* dionysien et de ses annexes ont-ils brusquement développé ce que certaines de ses formules contenaient partiellement en germe mais qui n'avait pas jusque là attiré l'attention ou avait été nettement repoussé par ceux qui avaient soupçonné ce qui pouvait s'en épanouir et qui par la suite sera nettement neutralisé?

Il semble que le présent travail propose de cette deuxième question une réponse extrêmement simple, qui s'insère dans la réponse, actuellement largement admise, à la première question.

C'est parce que leur esprit était pénétré d'avicennisme quand ils lisaient les textes dionysiens que certains théologiens du début du XIII^e^ s. ont trouvé dans ces textes ce qu'aucun théologien de marque des autres époques n'y perçoit ou n'accepte. Ces théologiens n'ont d'ailleurs certainement pas été conscients alors d'une infidélité de leurs formules au contenu essentiel de la foi chrétienne[201]. Leur démarche s'inscrit dans le phénomène plus large du coup de fouet donné à la pensée occidentale par l'entrée des aristotélismes qui révèlent les limites de la théologie augustinienne ; l'incapacité de cette théologie à résoudre des problèmes nouveaux posés par les notions aristotéliciennes[202], incite les théologiens à puiser à d'autres sources, à leurs yeux tout aussi traditionnelles et chrétiennes.

Il ne peut donc être question d'opposer une inspiration avicennienne à une inspiration érigéno-dionysienne du courant « négateur » de la vision faciale : ce courant participe de l'une et de l'autre inspiration, il résulte de leur conjonction. Denys et les autres grecs fournissent les *auctoritates*, mais les *rationes* sont puisées en Avicenne et sans ces *rationes* qui jouent un rôle déterminant, jamais Denys n'aurait été invoqué à cette époque pour appuyer certaines élaborations dont le négativisme dépasse largement ce qu'un regard candide pourrait lire dans le pseudo-aréopagite.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner de la convergence de ces deux courants qui, au regard du théologien, se situent à deux niveaux épistémologiques différents. Une telle convergence est inscrite dans la nature même de ces deux doctrines.

(200) Voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '*..., pp. 61-74.
(201) Voir ci-dessus, pp. 64-65 et 70-71.
(202) Voir ci-dessous, notes 212, 220.

2. *La convergence des platonismes.*

Bien qu'il commente Aristote et qu'il critique la théorie platonicienne des idées[203], Avicenne n'est pas un véritable disciple du stagirite. Sa philosophie a beau se construire à l'aide de notions aristotéliciennes, l'inspiration foncière provient de Platon et des néo-platoniciens[204]. Or le courant dionysien puise aux mêmes sources, la chose est trop évidente pour qu'aucune démonstration en soit entreprise ici. On se contentera de rappeler ici les tendances fondamentales qui caractérisent tous les platonismes. On y trouve toujours une ontologie émanatiste corrélative d'une noétique déficiente qui, ayant fortement perçu la transcendance du monde intelligible, ne réussit pas à conceptualiser ce que ce monde a d'original dans sa structure même et donc ne comprend pas pleinement comment l'homme peut « devenir » en connaissant. Cette noétique pré-aristotélicienne est incapable de formuler en termes techniques de « présence intentionnelle » l'immanence de l'objet connu au sujet connaissant dans l'acte de connaître. Les platonismes s'en tiennent alors à une conception de l'intellection où l'univers de l'intelligence est conçu sur le modèle de l'univers sensible, ils aboutissent à une noétique d'illumination où l'intellect contemple sans entrer en contact immédiat avec ses objets ; à moins que l'insuffisance d'une contemplation statique et inadéquate les fasse passer à une perpétuelle recherche d'une identification substantielle toujours désirée et pourtant jamais atteinte. Les platonismes oscillent ainsi sans cesse entre une incommunicabilité infranchissable au plan de l'activité intellectuelle et une fusion ontologique ou une absorption par union vitale.

Si un platonisme assez fruste réussit à éviter l'option, un platonisme qui se nourrit d'éléments aristotéliciens, sans accepter d'aller jusqu'au bout, se trouve nécessairement acculé à choisir un des termes de l'alternative, mais il reste toujours ouvert à la symbiose avec une autre pensée platonicienne, même engagée différemment ou peu différenciée au plan noétique.

(203) Ainsi dans *De anima*, texte cité ci-dessus note 104, et dans *Metaphysica*, Tract. VII, cap. ii et cap. iii.

(204) A plusieurs reprises, S. Thomas dénonce le platonisme illogique d'Avicenne, voir par ex. *Contra Gent.*, II, 74 et *Sum. Theol.*, I, 84, 4, Sur ce semi-platonisme, voir F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, pp. 118-119 et L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne:* « Tant qu'elle (l'âme) n'a pu se dégager du corps, la connaissance sensible lui est un excitant, un prétexte pour parfaire sa puissance réceptrice et s'élever à la connaissance intelligible. Mais entre l'une et l'autre connaissance, aucun lien intrinsèque ; l'âme... n'abstrait pas la forme ou *species* intelligible à partir du sensible ; elle reçoit du « donateur des formes »... Les connaissances intelligibles..., chaque fois que l'âme les utilise, lui sont infusées à nouveau, du dehors, par l'Intellect agent », pp. 93-94, voir aussi pp. 154 et 185 ; cf. ici notes 96, 124.

Dans ces conditions, on comprend facilement qu'ait pu se constituer un syncrétisme avicenno-érigénien[205]. Par ce qu'il retient d'Aristote, Avicenne essaye de faire retour de façon originale mais peu cohérente à un platonisme où sa théorie de l'*impressio* émanée de l'intelligible suprême permet de sauver la distinction entre celui qui connaît et ce qu'il connaît, tout en assurant une certaine connaissance radicalement intentionnelle ; mais celui qui adopte de tels schèmes et lit les écrits dionysiens selon une telle perspective peut les interpréter tout spontanément dans le sens de l'inconnaissance. Par contre, une interprétation matérielle de l'identité aristotélicienne entre le connaissant et le connu est encore un platonisme et peut très bien trouver un appui ou des thèmes concordants dans l'érigénisme qui respire la tendance à l'union substantielle, en dépit des théophanies, par tout le platonisme qui le nourrit. Rien n'empêche par conséquent David de Dinant d'avoir été influencé par le courant érigénien même si ses conclusions sont contraires à celles des érigéniens avicennisants qui lui succèdent[206].

Le courant érigéno-dionysien constitue donc une des composantes fondamentales de la problématique théologique du début du XIII^e s., mais c'est un platonisme qui se tient plutôt au niveau ontologique et il fallait sa conjonction avec le platonisme plus noétique d'Avicenne pour que de cette conjonction jaillisse un courant tendant à nier ou à atténuer l'immédiateté de la vision béatifique. L'avicennisme apparaît donc comme la cause immédiate de ce courant et est peut-être aussi, pour une part, le facteur indispensable du succès du courant dionysien à qui il apporte les notations techniques de psychologie qui lui manquaient pour qu'il soit pris au sérieux par les théologiens du XIII^e s. soucieux d'assimiler la science aristotélicienne[207].

(205) L'*impressio* avicennienne rejoint la *condescentio* de la théophanie érigénienne mais alors seule inhère dans l'esprit de celui qui voit Dieu une émanation de Dieu, spécialement créée par lui à cet effet ; un tel intermédiaire permet bien de connaître Dieu mieux que par abstraction à partir des choses sensibles et, ayant valeur de *medium* objectif, laisse intacte la divinité, mais malheureusement fait aussi en quelque sorte écran entre l'esprit et la réalité de la nature divine.

(206) Voir ci-dessus, pp. 49-50 ; dans ces pages la doctrine de David n'a pas été étudiée dans son intégralité, on n'en a retenu que les éléments aptes à jeter quelque lumière sur la condamnation de 1241. Il semble que chez David le problème noétique soit secondaire par comparaison aux questions métaphysiques dont il est nécessairement solidaire ; cf. ouvrages cités ci-dessus, notes 74 et 75.

(207) L'objet précis de la présente recherche interdit toute étude approfondie des doctrines inspiratrices de Denys et des autres orientaux, ces doctrines et leurs diverses composantes étaient en effet inconnues des docteurs latins du début du XIII^e siècle, les formules de Chrysostome exceptées. Dans son article sur *La « Vision face à face »...*, V. Lossky précise que la polémique anti-eunomienne de saint Basile et de Grégoire de Nysse met directement en jeu des théories noétiques et métaphysiques : « Le sens du terme οὐσία chez saint Basile n'a été compris, ni par son accusateur, ni par ses défenseurs scolastiques [du XVI^e siècle] : pour Basile (et plus encore pour son

On voit par là combien il est difficile, à la simple lecture des textes, de distinguer entre un apport érigénien ou un emprunt fait à Avicenne. Ainsi toutes les références à une vision de Dieu comme est vu le soleil dans l'air qu'il éclaire, relèvent à la fois des deux inspirations[208], ce n'est là qu'un exemple qui pourrait être généralisé.

Il convient de rappeler d'ailleurs que la communication des platonismes est encore plus large[209]. La théologie de S. Augustin exploite une vue du monde qui est elle aussi foncièrement platonicienne[210] ; la question n'est

frère), connaître une chose par son essence, c'est remplacer la connaissance de l'objet réel par celle d'un concept. Il y a encore un aspect du même problème, exprimé surtout chez Grégoire de Nysse ; notre intellect découvre les propriétés des choses, d'après lesquelles nous formons leurs noms, dans la mesure où ceci est nécessaire à notre vie ; Dieu seul connaît les essences créées... Chez S. Basile, comme chez son frère, l'incognoscibilité des essences créées ne rendait pas la connaissance des choses de ce monde moins directe. De même, en affirmant que Dieu se fait connaître dans sa puissance (δύναμις) ou dans ses opérations (ἐνέργειαι), tandis que sa connaissance essentielle reste inaccessible aux créatures, ni Basile ni Grégoire n'ont rendu impossible pour les bienheureux la vision de Dieu ' tel qu'Il est '. Le refus d'une vision de l'οὐσία ne signale que l'impossibilité de connaître Dieu dans sa transcendance absolue... au delà de sa révélation dans l'économie créatrice et rédemptrice » *op. cit.*, pp. 522-523. L'A. voyant là un recours à la distinction entre θεολογία et οἰκονομία, remarque ensuite que le dépassement de l'intellectualisme d'Origène est très net chez Maxime et chez S. Jean Damascène. Il laisse ensuite ouvert le problème de savoir « si chez les Arméniens du XIV^e^ s., une vision de la lumière a remplacé l'intuition directe de Dieu *sicuti est* » et ajoute : « Remarquons cependant que la réponse des théologiens arméniens (Mansi XXV, 1197) permet de supposer qu'on n'a pas su interpréter convenablement leur doctrine de la vision de Dieu face à face en 1341 », *ibid.*, p. 527. En conclusion V. Lossky note parmi les cinq éléments de la pensée patristique qui définissent autant de sujets d'études à faire sur le problème de la vision de Dieu : « Une épistémologie théologique où la connaissance de l'οὐσία divine aurait eu une signification inacceptable, différente de tout ce que veut dire la vision de Dieu selon l'essence pour la théologie scolastique » p. 536.

(208) Voir par ex. textes cités par H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 81 et 87.

(209) L'auteur de la *Summa Philosophiae*, publiée parmi les œuvres de Robert Grossetête, ne s'y est pas trompé : exposant la théorie platonicienne des idées qui sont des *media* entre les créatures et le créateur, il désigne à la fois comme les héritiers de cette tradition Avicenne, Jean Scot Érigène, les Porrétains, et S. Augustin, voir Tract. 7, c. 16, L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, p. 315.

(210) Voir ci-dessous, note 213, S. Augustin reconnaît assez clairement lui-même l'influence exercée sur lui par les doctrines néo-platoniciennes pour qu'il soit inutile d'insister sur ce point, voir *Confessions*, VII, 9 et 20-21 ; *De Civ. Dei*, X, 2 (*P. L.*, 41 279) Selon E. Gilson, « La doctrine de saint Augustin est née de la rencontre dans l'âme d'un penseur de génie et d'un saint, de la foi chrétienne et de la vie chrétienne vécue jusqu'à l'héroïsme avec des thèses philosophiques qui étaient en gros celles de Plotin », E. Gilson, *Note sur l'étude de S. Augustin*, dans *Année Théol.*, 5 (1944), pp. 320-330, voir p. 321. Mais le même A. ajoute : « Saint Augustin a voulu formuler en langage plotinien des notions chrétiennes qui ne se laissaient pas traduire en cette langue... La métamorphose du réalisme aristotélicien en métaphysique chrétienne était chose possible, celle de l'idéalisme platonicien ne l'était pas », p. 327. Si les ambiguïtés de la

pas de savoir si on peut parler d'une philosophie augustinienne systématique, mais de remarquer simplement qu'Augustin développe spontanément une noétique de type platonicien, alors très simpliste et donc chargée d'ambiguïtés[211]. De même qu'avec Érigène un syncrétisme dionysio-augustinien avait été développé sans trop de heurts au premier abord, de même un augustinisme avicennisant a pu prendre un certain essor au XIII^e s.[212].

Acceptant très facilement l'accession de l'homme à une vision de Dieu, S. Augustin met peu en valeur la radicale transcendance d'une divinité qu'il conçoit comme le premier et le plus parfait des intelligibles mais qu'il situe par là même en quelque sorte au même niveau ontologique que les autres intelligibles. Par ailleurs sa conception de l'intellection est un simple décalque du processus de la vision oculaire. La théologie augustinienne pouvait donc, d'un double point de vue, manifester une certaine insuffisance aux yeux des théologiens qui découvraient à la fois Denys et

pensée augustinienne tiennent à la philosophie imparfaite qui lui assurait une consistance rationnelle, il reste que l'aristotélisme ne pouvait pas lui non plus être assumé sans difficultés et que son insuffisance se manifestera peut-être de façon intolérable à un certain moment, et, par ailleurs, que S. Augustin a transfiguré dans la foi les perspectives plotiniennes dont la découverte a probablement préparé ou aidé sa conversion chrétienne, voir P. COURCELLE, *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin*. L'évolution de S. Augustin sur certains points bien après sa conversion vient confirmer ce conditionnement de sa pensée, voir ci-dessous note 214. Il semble qu'une telle évolution soit due à une certaine influence des Pères grecs ; le retournement de quelques-unes des options de S. Augustin est en effet contemporain chez lui d'une plus grande familiarité avec la langue et avec la théologie grecques et donc avec la pensée de ceux pour qui Moïse est le type du contemplatif *in via* et non un précurseur d'une vision plénière.

(211) Il convient de souligner à quel point, dans son origine, la perspective de S. Augustin est purement théologale ; c'est la foi seule qui le conduit à affirmer la vision béatifique, voir le début de l'*Ep. 147*, et à chercher les discernements qui lui permettent de résoudre les apparentes contradictions des textes scripturaires. Il se réfère alors à la tradition de l'Église, voir ci-dessous note 218, mais le donné de foi le contraint à des développements où il a recours à des analyses empruntées à la psychologie rationnelle et à une certaine métaphysique, au moins rudimentaires : d'une part pour justifier la différence entre la vision par les yeux du corps et la vision mentale, *Ep. 147* (*Flor.*, n° 4), *Ep. 148*, c. 2, n° 1 (*P. L.*, 33, 624-625), cf. M. COMEAU, *La vie intérieure du chrétien d'après les* Tractatus in Joannem *de S. Augustin*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 20 (1930), pp. 4-25 et 125-149, voir p. 20 et note 14 avec les citations des *Tract.* ; pour expliquer les théophanies également, il distingue alors entre la *natura*, la *substantia* ou l'*essentia* de Dieu et sa *voluntas* de se manifester sous n'importe quelle *species* ou *similitudo*, *Ep. 147* (*Flor.*, n^os 19-20), *De Trin.*, II, 17, n° 32 et I, 18, n° 35 (*P. L.*, 42, 866 et 868), *Tract. in Jo.*, Tr. 3, 18 (*P. L.*, 35, 1603), ou plus généralement par une *assumpta creatura*, *Sermo 6* (*P. L.*, 38, 59).

(212) Voir auteurs cités ci-dessus, note 82. Les trois tendances peuvent d'ailleurs se retrouver dans un seul texte, ainsi le *De fluxu entis*, inséré dans le *corpus* avicennien et réédité par R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme...*, pp. 88-140.

l'aristotélisme[213]. Érigène, ses formules du moins, et Avicenne arrivaient à point pour fournir les éléments d'une meilleure élaboration. Celle-ci cependant n'était alors qu'un approfondissement technique qui faisait éclater les ambiguïtés et aboutissait à des formulations où l'équilibre simple de la théologie augustinienne se trouvait compromis.

De façon plus précise, les textes de S. Augustin et de la tradition augustinienne fourmillaient de pierres d'attente où pouvaient s'accrocher, en matière de vision de Dieu, des mises en question redoutables. Deux points méritent d'être particulièrement signalés.

Sans doute par suite de ses contacts avec la théologie grecque de l'incompréhensibilité divine, S. Augustin a évolué tout au long de sa vie dans sa solution du problème des théophanies bibliques[214]. D'où, livrés à la réflexion

(213) La facilité avec laquelle S. Augustin accepte le message néo-testamentaire, particulièrement dans sa ligne johannique, et donc admet l'admission de l'homme à la vision de Dieu *sicuti est*, fait contraste avec la réserve des Pères grecs qui, à partir des Cappadociens, ont un tel sens du mystère de la transcendance divine qu'ils en arrivent à des formulations où l'on retrouve difficilement une affirmation claire de la vision de Dieu lui-même, elles inspireront de fait par la suite des théologies nettement hétérodoxes. Plus conforme au donné révélé chrétien, la position de S. Augustin pourra cependant paraître affectée d'un certain simplisme et sa vue authentiquement chrétienne s'en trouve quelque peu dépouillée de sa haute signification proprement religieuse. L'effort augustinien de synthèse théologique ne met pas en évidence la surélévation gratuite des pouvoirs intellectuels humains qu'exige la vision de Dieu, la faiblesse de la noétique augustinienne d'illumination est certainement la cause de cette lacune. La mystérieuse grandeur du don de Dieu n'étant pas suffisamment manifestée, l'intensité de la bienveillante miséricorde divine n'apparaît pas dans toutes ses dimensions. Par là, la théologie augustinienne de la béatitude reste ouverte à des possibilités de développements ultérieurs qui garderont toute la vérité de son intuition concernant l'accomplissement apporté par la béatitude chrétienne à la nature humaine et à ses aspirations, mais qui souligneront mieux la transcendance de cette béatitude et sa gratuité par rapport aux possibilités et aux droits de la créature.

En tout cas le simplisme des conceptions augustiniennes laissait les médiévaux dans l'embarras, voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '*..., p. 75.

(214) Voir ici, notes 210, 211, 225. Sur ce point l'incidence des positions augustiniennes sur la théologie médiévale est trop importante pour qu'on ne s'y arrête pas. Dans *Ep. 147* (*Flor.* nos 31-36) et *De Gen. ad litt.*, L. XII, c. 28 (*CSEL*, 28/1, p. 422), S. Augustin admet que S. Paul et Moïse au moins ont vu Dieu lui-même ; plus tard par contre il est d'un avis contraire, ainsi dans le *De Trin.*, les *Tract. in Jo.* et certains sermons, voir textes cités dans F. Cavallera, *La vision corporelle de Dieu d'après S. Augustin*, dans *Bull. de Litt. ecclés.*, 7 (1915-16), pp. 460-471, et M. Comeau, *La vie intérieure du chrétien d'après les* Tractatus in Joannem *de S. Augustin*, voir pp. 22-25.

Ce retournement de la pensée de S. Augustin qui s'oriente vers un refus plus radical de toute anticipation de la vision béatifique est corrélatif d'une autre évolution concernant le sens chrétien du corps, S. Augustin lui reconnaît une valeur plus positive dans la vie chrétienne et surtout dans la béatitude céleste. De tels changements rendent stériles tous les efforts de construire une théologie mystique sur la base des premiers textes de S. Augustin, cf. J. Maréchal, *Études sur la théologie des mystiques*, II, Paris, 1937 ; on peut les considérer comme un passage d'une vue encore trop néoplatonicienne à une vision plus chrétienne. Dans ses *Retractationes*, Augustin admet qu'il avait surestimé la capacité naturelle de l'intelligence à rejoindre Dieu. En bref le simplisme noétique est lié chez lui à une mystique (naturelle) quelque peu plotinienne.

des théologiens du XIII^e s. une série de textes où le problème de la vision de Dieu est l'objet de recherches délicates et de formulations laborieuses contradictoires[215]. Les notions de *species*, de *similitudo*, de *medium*, d'*imago*, etc. y sont employées en de multiples sens dont il est impossible de dégager une synthèse cohérente. Ainsi par exemple ce texte de S. Grégoire qui présente les visions *facie ad faciem* de Dieu à Moïse comme des manifestations par intermédiaires créés[216]. Quoi de plus tentant que de généraliser de telles façons de gloser les textes bibliques et d'appliquer à la vision béatifique elle-même cette interprétation ? Ainsi dans la tradition occidentale elle-même les ambiguïtés ne manquaient pas qui pouvaient légitimer toutes les audaces et toutes les formules réticentes en ce qui concerne la vision bienheureuse pour peu que des raisons philosophiques y incitent[217].

D'autre part, sans doute également par suite de sa fréquentation directe ou indirecte de certains pères grecs, S. Augustin pour sauver dans la vision elle-même la transcendance de Dieu est conduit à proposer une distinction entre *videre* et *comprehendere*[218], qui sera reprise et développée

(215) Le retournement de S. Augustin évoqué dans la note précédente, explique les contradictions de S. Thomas qui suit tantôt une série de textes, tantôt l'autre : il hésite en *Sum. Theol.*, I, 12, 11, ad 2m ; il limite l'atteinte de Dieu par Moïse en I-II, 98, 3, et adopte la position contraire en II-II, 174, 5, ad 1m ; 175, 3, c. et ad 2m ; 174,4, c. Dans ces textes la *visio per essentiam*, *per modum passionis* ou *per modum beatitudinis* se trouve distinguée de la *visio per subjectam creaturam*, *per refulgentiam claritatis Dei*, *per phantasmata*, etc. Le traité thomiste de la prophétie (peut-être très avicennien) est très augustinien selon la première manière de S. Augustin, d'où des complications résultant du statut spécial de Moïse et de S. Paul ; mêmes difficultés dans *Sum. Theol.*, III, 7, 8, ad 1m, alors que S. Thomas vient de montrer que le Christ est prophète à titre de *viator* et non de *comprehensor*. Les autres docteurs médiévaux sont également très embarrassés, mais en général S. Albert, *In Th. Mysl.*, c. 1, 6, d. 2, S. Bonaventure, *In II Sent.*, d. 8, p. 2, dub. 2 et d. 23, a. 3, q. 3, Alexandre de Hales, Hugues de S. Cher, optent pour une vision mitigée, au moins dans le cas de Moïse, voir textes cités par B. LAVAUD, *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et S. Paul*, dans *Rev. Thom.*, 35 (1930), pp. 252-256.

(216) S. Grégoire, *Moral.*, 16, 27 (*P. L.*, 75, 1137) et *Hom. in Ezech.*, L. I, Hom. 8 (*P. L.*, 76, 868-869).

(217) L'ambiguïté aboutit parfois à des équivoques, ainsi chez Alexandre de Hales, cité par H.-F. DONDAINE, *L'objet et le 'medium'*..., p. 106 : *Omnis videns in speculo videt per speciem*, or selon S. Paul et S. Augustin : *Videmus nunc per speculum non per speciem*. Albert le Grand est très lucide et distingue très bien les deux sens de *species*, *Sum. Theol.*, I. P., tract. 3, quaest. 13, membrum 5.

(218) La distinction entre *videre* et *comprehendere*, *Ep. 147* (*Flor.*, n° 21) se retrouve ailleurs chez S. Augustin, cf. *Sermo 117*, 3 (*P. L.*, 38, 663). Augustin s'inspire ici matériellement du texte de S. Ambroise, *Exp. Ev. sec. Luc.*, L. I, n° 25 (*P. L.*, 15, 1544) où les deux termes se rencontrent mais juxtaposés à la suite de la version latine de l'Évangile et sans aucune intention disjonctive. S. Augustin, tout en trouvant un appui scripturaire en *Matt.*, 5, 8, emprunte manifestement le principe de la distinction à la philosophie païenne et sans doute à Cicéron qui transpose à l'intellection un discernement posé déjà par Zénon à propos de la sensation, mais ce souci de S. Augustin de

par S. Grégoire le Grand[219]. Empruntée au sens du toucher, la métaphore est très expressive mais on doit bien reconnaître que son intelligibilité est assez courte[220]. Au plan du vocabulaire cette signification de la *comprehensio* entre en conflit avec la *comprehensio* de S. Bernard par exemple qui est utilisée pour qualifier la connaissance de Dieu *in patria*

sauvegarder même dans la béatitude la transcendance divine lui vient sans doute de ses contacts avec la pensée des Pères orientaux. Non pas qu'Augustin ait pu leur emprunter la distinction car ils l'ignoraient et, s'affrontant au problème de l'invisibilité de Dieu, ont préféré situer Dieu dans une sorte d'au-delà du monde des intelligibles, mais cette tendance de la théologie orientale à maintenir Dieu au-dessus de toute atteinte humaine, de toute compréhension, a dû aider Augustin à prendre conscience de la nécessité de sauvegarder dans la vision béatifique elle-même une « incompréhensibilité » de Dieu. Il est assez remarquable qu'il s'arrête sur ce point dans son *Ep. 147*, alors qu'une telle considération est tout à fait étrangère au litige qu'il s'efforce de dénouer. D'ailleurs dans son *Ep. 148*, nous avons un meilleur aperçu du dossier patristique dont il dispose : il invoque en effet l'autorité de S. Jérôme et de S. Ambroise, par qui il a de fait déjà un écho de S. Basile et d'Origène, *Ep. 148*, c. 2, n° 6 (*P. L.*, 33, 625), mais il se réfère également à Athanase d'Alexandrie et à Grégoire de Nazianze, *Ep. 148*, c. 2, n° 10 (*P. L.*, 33, 626). Il importe peu qu'induit en erreur par Rufin, traducteur de Grégoire de Naziance, il renvoie en réalité par cette dernière référence à Grégoire d'Elvire, *Tract.*, c. 8 (*P. G.*, 20, 46-47), voir B. Altaner, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, dans *Rev. Bénédictine*, 61 (1951), pp. 54-62.

(219) *Moral.*, 18, 54-19, 1 (*P. L.*, 76, 95-96). Il est clair que le contact direct ou indirect de S. Grégoire avec la théologie grecque est plus profond que celui de S. Augustin. Grégoire tient que tous les anges et les élus voient Dieu mais souligne que cette vision n'est pas statique : voyant Dieu le bienheureux savoure l'accomplissement de son désir mais ne cesse pas de désirer car la vision elle-même active incessamment ce désir, *loc. cit.* (*P. L.*, 76, 94), S. Grégoire de Nysse n'en dit pas plus. Grégoire le Grand refuse cependant de suivre ceux qui interpréteraient *I Pet.*, 1, 12, en un sens tellement absolu qu'il éliminerait *Matt.*, 18, 10 ; certaines de ses formules sont par ailleurs lourdes d'équivoques possibles : Non ita conspicimus Deum sicut ipse conspicit, sicut non ita requiescemus in Deo quemadmodum ipse requiescit in se... videntes participamur et participantes imitamur, *Moral.*, 18, 54 (*P. L.*, 76, 96), cf. par contraste la formule proposée par S. Thomas *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 4m ; cf. également *Contr. Gent.*, III, 51, *in fine*.

(220) Par sa mise au point de la notion de *medium*, S. Thomas réussit à donner valeur rationnelle au discernement entre *visio* et *comprehensio : habitus* intellectuel créé le *lumen gloriae*, *medium sub quo*, est limité ; la *virtus* qui est ainsi concédée à l'esprit pour l'habiliter à la béatification mesure ainsi l'intensité de la saisie de l'essence incréée, pourtant en elle-même indécomposable, car il faudrait un *lumen* illimité pour l'épuiser. Avant une telle élaboration, le discernement reste purement verbal. Les précisions qu'il apporte permettent d'ailleurs à S. Thomas de retrouver même dans la vision béatifique tous les éléments dont la sauvegarde avait entraîné ses prédécesseurs dans des tentatives maladroites. Selon le Docteur Angélique, le *lumen gloriae* étant proportionné au degré de charité de chacun, la vision de Dieu vérifie encore l'adage : quidquid recipitur in aliquo, recipitur ad modum recipientis, *In III Sent.*, d. 14, q. 2, sol. 1 ; bien qu'elle soit parfaite, il y a cependant en elle une *imperfectio quaedam*, *In Ep. ad Ephes.*, c. 5, lec. 3 ; la notion de *similitudo* elle-même s'y retrouve, car le *lumen* est une *similitudo* mais *ex parte visivae potentiae*, *Sum. Theol.*, I, 12, 2, c.

S. Thomas a trouvé chez Averroès les pièces qu'il utilise, il reprend en particulier

par rapport à la connaissance des *viatores*[221]. Plus profondément la distinction augustinienne peut difficilement trouver place dans une théologie qui, d'une part, prend mieux conscience de la simplicité divine et de la structure propre de l'intellection, grâce à son enrichissement rationnel[222], et, d'autre part, du mystère divin incommunicable dans sa plénitude à la créature, sous l'influence tant du courant avicennien que du courant dionysien. L'impossibilité d'expliciter philosophiquement le discernement entre *videre* et *comprehendere* conduisait inévitablement à refuser que l'homme puisse atteindre l'essence même de Dieu.

3. *Le mystère révélé de la vision béatifique.*

Pour achever de dresser le tableau des facteurs qui ont pu concourir à donner naissance à des négations de la vision faciale au début du XIII^e^ s., il faudrait remonter à la composante la plus profonde. Bien au-delà du platonisme originel qui fonde l'affinité entre le dionyso-érigénisme, l'avicennisme et même l'augustinisme, on trouverait ce problème fondamental du mystère de l'approche de Dieu par sa créature : *Quomodo enim creabile videt increabile?*[223] Mystère pour la raison naturelle mais plus encore mystère de foi. Les trois tendances rappelées ci-dessus le perçoivent sous ces deux titres, même la pensée d'Avicenne. Reçue comme doctrine proprement philosophique en Occident, cette gnoséologie d'origine non chrétienne n'en a pas moins été élaborée au service ou en tout cas au sein d'une culture imprégnée d'une foi au Dieu d'Abraham, Dieu unique et très-haut mais qui se révèle et appelle l'homme à une certaine intimité avec lui.

Pour en rester au plan de la Révélation biblique, on se contentera de noter d'abord que les longues réflexions de S. Augustin sur les diverses allusions du Nouveau Testament et plus encore de l'Ancien Testament, à des visions de Dieu sur terre ou au ciel mais également à l'invisibilité foncière de Dieu, ne laissaient pas de livrer aux théologiens du XIII^e^ s.

l'interprétation proposée par le *Commentator* de l'analogie entre sensation et intellection où ce dernier avec la triade *diaffanum-color-lux* s'oppose aux explications des autres aristotélisants, cf. III, 36, 559-566, p. 499 et surtout 30, 27-31, p. 469, au texte d'Avicenne cité ci-dessus, note 92, voir Aristote, *De anima*, 430 a 14-20, cité ci-dessus, note 59.

(221) S. Thomas est très soucieux de distinguer les deux significations de *comprehensio*, voir *Sum. Theol.*, I-II, 4, 3 c. et ad 1m, ad 3m, ad 2m.

(222) Dans le problème que pose la validité de la distinction entre vision et compréhension, le point de vue de la nature divine parfaitement simple et celui du processus intellectuel de l'homme (Comment intelliger sans comprendre ?), se conjoignent. Voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 77-78 (Roland de Crémone) et p. 87 (*Douai 434*, q. 9, a. 2) ; N. Wicki, *op. cit.*, pp. 107-112 et 122-147.

(223) Cité par S. Thomas, en particulier *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c., ce texte de S. Jean Chrysostome est une des pièces maîtresses du dossier d'autorités allégué par les négateurs, voir H.-F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '...*, pp. 73-74.

un ensemble de formules scripturaires qu'il est impossible d'organiser en une synthèse sans gloses[224] ; il faudrait ajouter à ce dossier présenté par S. Augustin et qui se retrouve dans les réflexions médiévales[225], les textes néotestamentaires qui évoquent la béatitude tout autant en termes de transformation déifiante qu'en termes de vision[226]. Il est de fait impossible de coordonner ces textes des diverses traductions latines de la Bible en un système limpide sans interpréter de nombreuses formules, toute la question est de savoir alors lesquelles doivent être prises à la lettre et lesquelles au contraire doivent être exprimées en un nouveau vocabulaire pour pouvoir être accordées aux premières.

Sous les formules inévitablement équivoques des versions latines, une difficulté plus foncière encore se dissimule et l'exégète moderne qui s'y heurte ne peut la surmonter nettement, tant les catégories bibliques se prêtent mal aux cadres rationnels d'une pensée quelque peu scientifique. La dialectique biblique d'un Dieu à la fois présent et absent se cristallise dans la « Gloire de Dieu » où l'invisible est perçu dans le visible ; cette dialectique se retrouve dans l'opposition paulinienne entre la vision par énigme et la vision face à face, *I Cor.* 13, 12 et *II Cor.* 5, 7, déjà présente dans l'Ancien Testament mais pour opposer la vision des prophètes et celle dont a bénéficié Moïse, *Num.* 12, 6-8 et *Ex.* 38, 8[227].

(224) Ainsi comment concilier *I Timot.*, 6, 16 ; *Jo.*, 1, 18 ; *I Jo.*, 4, 12, avec *Matt.*, 18, 10, sans préciser soit que la première série de textes, malgré son caractère absolu, ne s'applique qu'aux hommes dans leur vie mortelle ou aux créatures dans leur condition naturelle, soit au contraire que les anges ne voient pas l'*essentia Dei* mais seulement la « face » de Dieu, déjà manifestée à Moïse, *Ex.*, 33, 11, mais alors dans cette seconde hypothèse les bienheureux n'en connaîtront pas plus, d'après *I Cor.*, 13, 12 ?

S. Thomas revient souvent sur le sens qu'il convient de donner à *species* dans *II Cor.*, 5, 7, voir par exemple : *Contra Gent.*, III, 40 ; IV, 91 ; *Sum. Theol.*, I-II, 4, 5, c. ; 67, 3, sed c. ; II-II, 175, 5, obj. 1 ; III, 8, 4, obj. 2 ; 59,5, ad 1m.

(225) Voir dossier cité dans *Rev. Sc. ph. th.*, 43 (1959) notes 23 à 26.

(226) Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur de gloria in gloria tamquam a Domini spiritu, *II Cor.*, 3, 18 ; Dilectissimi, filii Dei sumus et nondum apparuit qui erimus, scimus quia cum apparuerit similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est, *I Jo.*, 3, 2.

Cités ici tels qu'ils sont utilisés par S. Augustin dans son *Ep. 147*, ces deux textes sont parmi les plus forts en faveur d'une vision de Dieu lui-même, pourtant d'une part on pourrait s'attacher surtout à *transformamur* et à *similes ei erimus*, d'autre part le texte de S. Paul, moins net que celui de S. Jean, pourrait s'interpréter d'une vision de la seule « Gloire » de Dieu.

(227) Sur les discussions d'exégètes à propos du sens et de la portée du discernement paulinien, voir par ex. : N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957, dans cet ouvrage se trouve abordé de front le problème du rapport de la pensée paulinienne et plus généralement biblique avec les thèmes grecs, particulièrement néo-platoniciens, concernant la connaissance de Dieu par l'homme et les moyens d'entrer en contact avec le monde du divin.

4. Quaestio valde difficilis.

Les théologiens du XIII^e s. s'affrontaient donc à un mystère dont seule la vision bienheureuse pourra dissiper pleinement l'obscurité qui empêche actuellement la faible intelligence humaine de le conceptualiser de façon totalement satisfaisante. Au-delà des sources immédiates des formulations de ces théologiens, on trouve, inextricablement mêlés, les échos directs ou indirects des réflexions difficiles de tous les théologiens ou philosophes qui s'étaient affrontés avant eux à ce mystère et dont les approches et même les vocabulaires se rejoignent souvent[228]. Toute explication unilatérale de la genèse de ces formulations est donc nécessairement partielle et insuffisante.

En fin de compte celui qui cherche à cerner de près les facteurs contingents qui ont provoqué le développement du courant négateur bloqué par l'autorité en 1241, doit, au moment même où il propose son explication, appliquer à son propre problème la formule de l'auteur anonyme qui, au début du XIII^e s., s'interrogeait sur l'aptitude de l'intelligence à percevoir directement une essence *ut essentia*[229]*: Juxta hoc oritur quaestio valde difficilis.*

(228) Augustinienne dans son origine la plus directe pour le m. â., la distinction entre *essentia* et *voluntas* à propos des manifestations de Dieu, *Ep. 147* (*Flor.*, n^os 19, 20), vient en réalité d'Origène par l'intermédiaire de S. Ambroise et connaîtra un essor singulier dans la théologie grecque, jusqu'à sa systématisation dans le palamisme.

De son côté Averroès n'est pas loin de rejoindre le thème augustinien et biblique de l'homme image de Dieu, quand il commente à la suite de Themistius l'ouverture de l'intelligence à l'universalité des êtres : Homo igitur secundum hunc modum assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia, III, 36, 617-619, p. 501.

En définitive on pourrait appliquer à l'objet du travail présenté ici la remarque de H. I. Marrou concernant S. Augustin et citée dans sa préface par N. Hugedé : « C'est un problème essentiel et difficile à résoudre que de mesurer ce qu'une pensée doit au milieu culturel dans lequel elle baigne, dont elle reflète, souvent sans le savoir, les idées, les passions, les préjugés. L'intelligence utilise des cadres, des techniques (arts, sciences, etc.) qu'elle reçoit de la civilisation qui la nourrit : dans quelle mesure sa liberté et sa puissance dépendent-elles de ces emprunts ? », *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. XIV, cité dans *La métaphore du miroir...*, p. 7.

(229) Voir H. F. Dondaine, *L'objet et le ' medium '*, pp. 86-87. La question 9 de *Douai 434* est un témoin exemplaire de l'engagement philosophique du problème de la vision de Dieu dans la première moitié du XIII^e s.

P.-M. de Contenson.

LA *DIVINORUM NOMINUM RESERATIO* SELON ROBERT GROSSETÊTE ET ALBERT LE GRAND

Le but que je poursuis en présentant le premier chapitre du Commentaire des Noms divins du Pseudo-Denys par Robert Grossetête est triple.

Je voudrais introduire le lecteur dans la connaissance d'une des œuvres encore inédites de Robert Grossetête afin que par cet échantillon il puisse avoir une idée de l'ensemble du Commentaire.

Je désire montrer par là même l'une des formes très diverses que revêt le commentaire dionysien médiéval : à la même époque, il a pu être conçu de façons aussi différentes que celui d'Albert le Grand qui, selon la méthode scolastique, pose des questions à l'occasion du texte et en explique la lettre en conséquence, et celui de Robert Grossetête qui respecte davantage la forme du texte de Denys. Robert moule sa pensée sur celle de Denys après l'avoir traduit. Il est parfois difficile d'extraire de ce fleuve son apport personnel. Je n'ai pas voulu le trahir en le systématisant : je le présente en m'effaçant le plus possible derrière lui ; encore a-t-il été nécessaire de le resserrer parfois. Je crois cependant possible de dégager un certain nombre de thèmes à partir du texte du Commentaire : je les ai formulés comme des thèses au début de chaque portion principale du texte[1].

(1) Après l'analyse du texte de ce premier chapitre, je donne le texte lui-même de Robert Grossetête, établi à partir des manuscrits PARIS *Bibl. nat. lat.* 1620, PARIS *Bibl. Mazarine* 787 et VATICAN *Chigi* A. V. 129. Il ne s'agit pas d'une édition critique : le texte qu'on lira est celui de PARIS *Bibl. nat.* 1620 corrigé en certains cas par les deux autres exemplaires ; dans ces cas, j'ai donné en notes la leçon du manuscrit de base. La division en sections et paragraphes a été introduite par moi ; le manuscrit comporte des divisions plus larges que séparent les portions du texte de Denys (version de Robert Grossetête) insérées dans le Commentaire. D'autre part, j'ai ajouté entre parenthèses les initiales (H. = HILDUIN, E = ERIGÈNE, S = SARRAZIN) des traducteurs autres que Robert Grossetête, chaque fois que le Commentaire semble faire allusion à des façons différentes d'interpréter le texte. Je n'entends pas par là affirmer que Robert utilisait en tous les cas ces versions ; j'ai voulu seulement signaler des concordances.

J'ai choisi ce premier chapitre des Noms divins parce qu'il me permettait de mieux situer Saint Albert, dont je m'occupe spécialement dans d'autres travaux, dans un contexte qui éclaire sa prise de position sur nos possibilités d'atteindre Dieu en lui-même sous telle ou telle raison traduite par tel ou tel nom.

Selon Robert Grossetête, commentateur du premier chapitre du *De divinis nominibus* du Ps. Denys l'Aréopagite, l'infinité de Dieu est en effet pour notre intellect la source d'une incompréhensibilité ainsi caractérisée : les noms divins ne reçoivent de signification qu'interprétés dans une perspective de causalité ; négatifs ou positifs, en ce dernier cas traités abstraitement et n'exprimant que Dieu, ils ne diront jamais ce qu'il est en soi. Quoiqu'il se nomme lui-même dans l'Écriture, Dieu nous échappe donc en ce qu'il est. Nulle exégèse de ses noms à partir de ce qu'ils signifient ne nous permettra de le connaître indépendamment de son activité créatrice et ne nous fera jouir d'une connaissance positive, affirmative, de ce que Dieu est en soi. Dieu n'est donc jamais ce que signifient ses noms. La signification propre *(significatum)* ou la raison *(ratio)* d'un nom, fût-il révélé, ne demeure pas en Dieu infini.

Robert Grossetête critique en outre une façon d'interpréter les noms divins qui tendrait à faire ressortir un ordre entre eux. Or, sur ces deux points, l'opinion d'Albert le Grand est autre, comme on le voit dans son Commentaire du *De divinis nominibus* et, déjà, au moins à titre hypothétique, dans son Commentaire des Sentences. Or Albert le Grand commentait le premier livre des Sentences en 1244[2], les Noms divins entre 1248 et 1252[3] ; Robert Grossetête commentait les Noms divins entre 1240 et 1243[4] : ces dates ne permettent pas de dire que Robert visait Albert le Grand ; elles révèlent cependant que circulait alors l'idée de traiter abstraitement les noms divins positifs et de considérer que Dieu infini est, d'une façon suréminente mais en vérité, cela même qu'ils signifient. Sur les points qui nous occupent, Albert le Grand se situe donc dans un courant de pensée qui retient l'attention de Robert Grossetête et suscite ses critiques. Selon qu'on accepte ou refuse cette critique, la nature du travail théologique, sa portée apparaissent autres. D'elle dépend tout spécialement le sens de l'expression dionysienne ἡ τῶν θείων

(2) P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle.* I. Paris, 1933, n° 6 d. Selon Dom H. Pouillon, *La Beauté chez les Scolastiques.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, 15, 1946, p. 295, il faudrait retenir pour le Commentaire du *De divinis nominibus* la date de 1250.

(3) P. Glorieux, *loc. cit.*, n° 6 i.

(4) D. A. Callus O. P., *The date of Grosseteste's Translation and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics.* Recherches de théologie ancienne et médiévale 14, 1947, p. 186-210. Dans le premier chapitre du Commentaire du *De divinis nominibus*, Robert renvoie plusieurs fois à son Commentaire de la Hiérarchie angélique dont la rédaction se placerait, selon D. A. Callus, *loc. cit.*, en 1239-1240.

ὀνομάτων ανάπτυξις que Jean Sarrazin, dont Albert le Grand suit le texte, traduit, comme Robert Grossetête, par : *divinorum nominum reseratio.*

Atteint-on vraiment quelque chose de Dieu infini, incompréhensible, en le désignant par des noms positifs, parce que Dieu est vraiment ce qu'ils signifient ? Nommer Dieu, est-ce s'abstenir de penser qu'il est ce qu'expriment de soi les noms que nous lui donnons ? Devons-nous nous borner à nier tout de Dieu, à affirmer son infinie et incompréhensible suréminence par rapport à chaque être et par rapport à tous les êtres pris dans leur ensemble ? Nommer Dieu, est-ce seulement encore le nommer en fonction de ses processus bénéfiques à l'égard de ses créatures ? Notre théologie est-elle de soi négative ? Est-elle de soi positive ? Et si elle est positive, l'est-elle par référence à la causalité divine ou indépendamment de cette causalité ? Tel est au fond le problème que nous allons envisager à la lumière du texte encore inédit de Robert Grossetête et de quelques textes du Commentaire des Sentences d'Albert et de son Commentaire inédit des Noms divins.

Robert Grossetête

1. *Avec l'aide nécessaire du Christ, informé et mû par l'illumination du Saint-Esprit, Denys parlera des noms que se donne dans l'Écriture la déité incompréhensible en soi pour tout autre qu'elle-même.*

Robert Grossetête estime qu'écrire sur les Noms divins, les expliquer *(reseratio seu explicatio)*, ou encore les mettre en lumière *(dilucidatio)* est un travail *(labor)* qui dépasse toute force humaine. De ce travail porteront le poids ceux-là seuls que le Christ fortifie[5]. La force qui doit être ainsi dépassée est l'éloquence et la sagesse humaines, plus précisément le pouvoir de connaître au plan de la sagesse, puis d'exprimer Dieu et les choses divines. Déjà, semble-t-il, théologique par son objet, cette force ou vertu doit dans le cas présent être mûe par l'Esprit-Saint, et par elle, ainsi mûe, les théologiens sont unis aux choses divines, ineffables et inconnues, pour les connaître dans l'inconnaissance et les exprimer ineffablement. Le théologien ne persuade donc pas son lecteur ou son auditeur par des paroles humaines : il montre *(demonstratio, ostentio)* la vertu même de l'Esprit qui le meut ; ainsi devient-il évident, dans sa parole même, que celle-ci n'émane pas d'une sagesse et d'un pouvoir d'élocution purement humains *(virtus nuda)*, mais d'une sagesse et d'un pouvoir d'élocution qu'informe et meut l'illumination du Saint-Esprit. Manifestement, cette parole est moins celle de qui la prononce que celle du Saint-Esprit s'exprimant en lui[6].

(5) Voir le texte de Robert Grossetête en appendice. Appendice, 1, § 1.
(6) App. 1, § 2.

Le labeur théologique implique donc l'intervention d'une vertu humaine de sagesse et d'élocution sapientielles dont sont l'objet Dieu et les choses divines, vertu informée et mûe par l'illumination de l'Esprit-Saint *(illuminatione Spiritus Sancti informata et mota)* ; elle suppose en second lieu l'union du théologien, par cette vertu même ainsi informée et mûe, à des réalités ineffables et inconnues qui restent telles pour lui en son état d'union et qu'il transmettra telles ; elle implique enfin la nécessité de rendre manifestes, au cours de cette transmission, l'information et la motion de l'Esprit en vue de persuader le destinataire de l'enseignement. Denys se soumettra aux conditions de ce labeur : cette soumission se fait par l'intermédiaire de la vertu des théologiens qu'informe et meut l'illumination du Saint-Esprit. C'est selon la vertu de ces théologiens que Denys, comme ils le sont eux-mêmes, sera uni aux choses divines[7], et, comme il en est pour eux, l'union se réalisera chez lui au plan de la raison, de l'intellect et des opérations qui émanent de l'une et de l'autre. Elle sera, en outre, la meilleure qui puisse lui survenir.

A la différence de la raison, l'intellect est le pouvoir naturel de comprendre l'intelligible sans l'aide du syllogisme. Intellect et raison sont donc toute la puissance, ou vertu spéculative, de l'âme. Cette vertu n'est pas toute la vertu naturelle de l'âme, mais c'est à son niveau que se fera l'union la meilleure aux réalités divines. Nous comprenons mieux où se situe la vertu humaine de sagesse dont il était question plus haut, et il en résulte que l'union dont on parle ici sera la meilleure parce qu'elle dépassera l'union à Dieu dont est capable toute vertu naturelle soumise au libre arbitre, également informée et dirigée par l'Esprit illuminateur. Cette union sera l'adhésion à Dieu. Dieu et celui qui adhère à lui formeront ainsi un seul esprit. Mais parce que cette unité d'esprit avec Dieu est inconnaissable et inexprimable pour une sagesse purement humaine, il y aurait présomption à vouloir parler humainement de ce qui transcende ainsi tout pouvoir humain : seule peut en parler une vertu humaine que meut la vertu divine[8].

Le labeur théologique requiert donc participation et union à l'Esprit-Saint. Cette participation et cette union sont toutefois susceptibles de degrés. Nécessairement immédiates chez celui qui a publié les paroles divines pour les avoir reçues sous l'illumination et la motion de l'Esprit lui-même, et non de la sagesse et de l'éloquence humaines, elles sont médiates chez les autres, auxquels il suffit — mais cela est absolument requis — de parler des Noms divins en se référant aux premiers et en vertu de leur autorité[9]. Si l'acte théologique consiste essentiellement à affirmer la vérité des Noms divins, la méthode théologique sera de montrer

(7) App. 1, § 3.
(8) App. 1, § 4.
(9) App. 1, § 5.

cette vérité en se référant à la vertu sapientielle des théologiens mûs par l'Esprit. Même au plan où Denys se place, il pourra et ne devra donc dire — et au préalable penser — que ce que lui aura manifesté l'Esprit à l'aide des Paroles sacrées. Le théologien ne parle donc des Noms divins que dans la vertu de l'Esprit-Saint (par opposition à la vertu strictement humaine de la raison) et c'est en utilisant les paroles de l'Esprit, en partant d'elles, non en se servant des paroles humaines ou en prenant en elles son départ, qu'il en traitera[10].

On pourrait croire que l'unité d'esprit avec Dieu et la référence nécessaire à sa parole permettent au théologien de manifester la divinité telle qu'elle est en soi, dans sa nature ; mais à une manifestation de ce genre s'oppose la supersubstantialité de Dieu. Celle-ci se trouve, en effet, hors de toute investigation rationnelle ou intellectuelle. Les anges eux-mêmes appartinssent-ils à l'ordre supérieur et fussent-ils directement illuminés de Dieu, ne peuvent atteindre sa vérité. La science que Dieu a de lui-même sera donc supersubstantielle et on lui réservera un tel savoir. L'essence divine apparaît ici et d'abord comme lumière *(lux)* inaccessible et incompréhensible en elle-même pour toute intelligence créée se demandant qui elle est et ce qu'elle est. A cet égard, l'essence divine est l'ignorance à laquelle on attribue la science supersubstantielle qui appréhende Dieu en lui-même[11]. Le mode propre de Dieu nous échappe et nous échappera. Il nous revient seulement de regarder vers ce qui est en haut, c'est-à-dire vers la déité et les déclarations qu'elle nous adresse, non pas de son mode propre, mais de quelque autre au moyen des Noms divins, pour autant toutefois que le rayon des paroles divines s'introduit en l'esprit des théologiens, les remplit de splendeurs illuminatrices et les conduit vers de semblables hauteurs[12]. Incapables d'acquérir la science de la Déité telle qu'elle est en soi, nous nous contenterons de le connaître par les noms sous lesquels elle se manifeste : ce faisant, nous nous réfèrerons encore aux théologiens et aux illuminations dont les premiers ils bénéficièrent. Leur connaissance mesurera ainsi la nôtre. Eux-mêmes ne furent illuminés que dans la mesure de la propreté *(munditia)* et de la pureté *(puritas)* de leur esprit, entendons de leur chasteté spirituelle *(castitas mentis)*, et dans la mesure de leur dévotion envers Dieu *(directa devotio in Deum)*, à savoir de leur sainteté *(sanctitas)*. Les illuminations ainsi mesurées des théologiens mesurent donc celles que nous recevons par leur intermédiaire. Nous mêmes ne les recevrons d'ailleurs que dans la mesure où nous leur serons adaptés par notre chasteté et notre dévotion personnelles. Chasteté et dévotion fondent ainsi notre pouvoir d'accueil *(susceptibilitas)* du rayon divin. Sur ce point, il en est de nous et des

(10) App. 1, § 6.
(11) App. 1, §§ 7 et 9.
(12) App. 1, § 8.

théologiens comme des anges. Le pouvoir d'accueil de chacun mesure les illuminations qu'il reçoit[13].

Puisque telles sont les conditions de la connaissance de Dieu en lui-même, puisque telles sont les conditions de notre illumination, il n'est pas étonnant qu'il nous soit interdit de dépasser ce que nous manifeste le rayon illuminateur qui pourtant nous ordonne à une connaissance spéculative et à la contemplation des choses d'en haut. Cette interdiction se trouve particulièrement mise en valeur en ce qui concerne notre situation dans l'état de voie[14]. L'expression *nec fas est nobis in hac carne degentibus* rappelle, ici, semble-t-il, ce que Robert Grossetête écrit, dans son Commentaire de la Hiérarchie céleste, sur notre situation de droit et de fait en face des choses divines et spécialement de la vision de Dieu tel qu'il est. Robert pense, en effet, que toute manifestation de Dieu requiert le ministère des anges (et l'usage des symboles) encore que parfois certains saints reçoivent immédiatement de Dieu (et sans symboles) ses révélations[15]. Toutefois cela même qui est caché en Dieu *(ipsum occultum Dei)*, à savoir l'essence divine elle-même, cachée par son inaccessibilité et invisible, ce qu'elle est purement en soi, aucun homme ne le vit et ne le verra, comme l'attestent l'évangile de Jean, sa première épître et le livre de l'Exode. Cette absence de vision et cette assurance qu'une telle vision ne se produira pas trouvent leur explication dans la condition actuelle de ce qui en l'esprit humain est le plus intelligence *(suprema mentis humanae intelligentia)*. Le poids de la chair corrompue et des affections désordonnées alourdit davantage cette intelligence et lui rend impossible de voir immédiatement l'essence divine telle qu'elle est en soi. Ordonnée par nature à saisir cette essence telle qu'elle est et sans intermédiaire, la puissance de l'esprit n'éclatera en acte de vision que si elle est de toute part et parfaitement désentravée et bandée[16].

Qu'en sa nature l'esprit humain possède la puissance de saisir *(virtus comprehendendi)* l'essence divine telle qu'elle est, sans intermédiaire, c'est évident, puisque le Verbe ayant assumé uniquement et sans addition la nature humaine en son intégrité, l'homme Jésus lui-même par son intelligence humaine, sans aucun intermédiaire et quoique les anges le servissent, comprit *(intellexit)* l'essence divine telle qu'elle est en soi. En l'intégrité de sa propre nature, l'homme possède donc la puissance immédiatement intellective de l'essence divine telle qu'elle est en soi. Grâce à la coopération de la lumière divine, cette puissance s'actualisera quand en elle-même elle ne sera pas amoindrie ou détendue et quand la

(13) App. 1, §§ 9 et 10.

(14) App. 1, § 9.

(15) H. F. Dondaine, O. P. *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle.* Recherches de théologie ancienne et médiévale, t. 19, 1952, p. 124-125, lignes 1-7.

(16) H. F. Dondaine, *loc. cit.*, lig. 8-23.

corruption de la chair qui lui est conjointe ou le désir désordonné de quelque puissance inférieure ne l'entravera pas. Telle sera la condition de l'homme lorsque viendra pour lui ce qui est parfait et disparaîtra ce qui est imparfait[17].

Ces données permettent de mieux percevoir en quoi consiste notre pouvoir d'accueil du divin *(susceptibilitas, analogia susceptibilitatis)*. Il est fondamentalement constitué par l'ordination de notre nature intègre à la vision immédiate de Dieu, à notre puissance intellective de l'essence divine telle qu'elle est en soi et sans intermédiaire, même si les anges doivent en cela nous assister. Mais ce pouvoir d'accueil existe actuellement dans un esprit lié à la chair corrompue et dépendant des affections désordonnées des puissances inférieures. L'esprit du théologien et le nôtre s'exercent en cette condition. Aussi bien, le théologien ne voit-il pas Dieu ici-bas.

Il est vrai cependant que Robert n'exclut pas la possibilité pour certains êtres privilégiés d'atteindre ainsi Dieu alors qu'ils ne sont pas encore sortis de cette vie. Robert tient pour vraisemblable que Saint Paul et Moïse parvirent à ce sommet. Il croit sans hésitation que ce fut le cas de la Vierge, et il met évidemment à part le fait que l'intelligence non purement humaine mais théandrique du Verbe incarné, intelligence qui dépassait surnaturellement toute intelligence créée, comprit *(intelligit)*, non par moments, comme celles de Paul et de Moïse, non plusieurs fois, comme celle de la Vierge, mais toujours, l'essence divine. La condition de la Vierge, de Paul, de Moïse en de telles circonstances et, à plus forte raison et par nature, celle du Christ, était surhumaine[18].

Si l'esprit humain a la puissance innée de voir Dieu comme il est, face-à-face, de connaître Dieu comme lui-même connaît qui le connaît, de voir l'essence divine, cela n'insinue ni ne signifie que l'intelligence créée pénètre ou puisse pénétrer la totalité de la quiddité de l'essence divine : on veut dire seulement que, sans image matérielle ou immatérielle, l'inaccessibilité de la lumière qu'habite Dieu et qu'il est lui-même est perceptible, visible par des intelligences absolument pures. Cette lumière dépasse, surpasse à l'infini *(in infinitum, in immensum)* les possibilités de compréhension de toute intelligence. Vu ainsi sans image, il est vu tel qu'il est, face à face, il est vraiment connu, son essence est connue, mais la totalité de sa quiddité n'est pas pénétrée[19]. A plus forte raison, le théologien et nous à sa suite, chastes et saints les uns et les autres, devrons-nous nous contenter de l'illumination que le rayon des paroles divines introduira en nous. Dieu restera seul à savoir qui il est et ce qu'il est en soi supersubstantiellement[20].

(17) H. F. Dondaine, *loc. cit.*, lig. 24-37.
(18) H. F. Dondaine, *loc. cit.*, lig. 51-70.
(19) H. F. Dondaine, *loc. cit.*, lig. 38-50.
(20) Robert Grossetête, App. 1, §§ 9 et 10.

Ainsi d'ailleurs seront satisfaites les requêtes de la justice : Dieu se réserve le savoir supersubstantiel de lui-même qui pour toute créature est ignorance. Anges et hommes reçoivent seulement les illuminations qui conviennent à leur pouvoir d'accueil. Nous retrouvons ici le thème de théologie scripturaire de la création de chaque chose en nombre, poids et mesure ; mais ce thème est dans le cas présent utilisé au plan du bien-être[21]. Tout don répond à un nombre, un poids, une mesure ; tout bénéficiaire y répond de même, et Dieu octroie chaque don à chaque bénéficiaire selon le nombre, le poids et la mesure qui leur conviennent. Les anges (les intellects, dirait-on, dans une perspective philosophique) reçoivent donc d'abord, selon qu'ils le peuvent, la révélation des choses divines. Ainsi commence la répartition à ce qui fut créé en nombre, poids et mesure d'une immensité qui est celle de l'être de Dieu et de ses illuminations. L'immensité divine se répartit en tous ceux qui la reçoivent comme incompréhensible à cause de son immensité, mais elle se partage en respectant la mesure, le poids, le nombre de sa créature. Dieu distribue son immensité de telle sorte que chacun la reçoit selon son pouvoir et cela sauve ceux qui accueillent le don divin. En mesurant à chacun son immensurabilité, Dieu sauve au lieu de les perdre ceux qui autrement seraient impuissants à le recevoir et à le porter[22].

Inconnaissable pour toute intelligence créée en son immensité, seule à se connaître par elle-même de façon suressentielle, la déité adapte donc ses illuminations à notre pouvoir d'accueil. Elle nous impose ainsi, en ce qui la concerne, un certain mode de connaissance *(cognitio modificata)*[23]. Cette inconnaissabilité divine se trouve mise en lumière par l'impossibilité pour une puissance de connaître en comprenant *(virtus comprehensiva, comprehensio)*, des réalités naturellement situées au-dessus d'elle et dissemblables par l'excellence de leur nature. Dernière des puissances d'appréhension cognitive *(vis apprehensiva)*, la puissance sensible *(vis sensitiva)* qui requiert la présence des choses corporelles pour les saisir ne peut comprendre *(comprehendere)* les intelligibles. Il y a pareillement disproportion entre l'imagination *(vis imaginativa)* et les réalités simples et sans figure, entre l'intellect humain mêlé aux images, qui n'abstrait pas de toute représentation matérielle, et le pur incorporel. Une puissance

(21) L'activité théologique se situe donc elle-même au plan du *bene esse* ; elle dépend de ce que selon nombre, poids et mesure déterminés d'avance, Dieu accorde à ce qu'il a déjà créé en nombre, poids et mesure. Ce *bene esse* s'enracine dans l'*esse*. En effet, la nature et la vertu naturelle (voir §§ 1, 4 et 11) rentre dans la catégorie de l'*esse* : l'illumination informante et motrice de l'âme par l'esprit avec ce qu'elle entraîne rentre, elle, dans la catégorie du *bene esse*, Robert Grossetête n'utilise pas le terme surnaturel ; il dit : *summa et optima coniunctio et unio* (§ 4) ; il parle de participation à l'Esprit Saint (§ 5 ; voir aussi §§ 12 et 14).

(22) Robert Grossetête, App. 1, §§ 10 et 11.

(23) App. 1, § 12.

donnée ne connaît, n'appréhende, ne comprend, ne contemple pas un objet qui lui est naturellement supérieur et de ce fait dissemblable[24]. Si en ces cas la proportion requise pour toute connaissance entre puissance et objet n'existe pas, à combien plus forte raison fait-elle défaut quand il s'agit de l'essence divine. L'argumentation de Robert, notons-le, tient compte de ce que Dieu et la créature portent parfois les mêmes noms ; elle admet qu'en Dieu et la créature la désignation nominale se réfère à une chose *(res nominationis)*. Une similitude de noms suppose donc une participation à la chose que le nom désigne, et celui-ci fait connaître ce qu'il exprime pour autant que ce qu'il désigne est participé de ce que l'on désire connaître. Mais précisément, selon la réalité qui correspond à chacun de ses noms, l'essence divine dépasse à l'infini *(excedere in infinitum)* ce qui dans la créature porte semblable désignation. Robert en conclut que la désignation nominale ne peut faire comprendre l'essence divine. La substance supersubstantielle est donc incompréhensible à toute substance, le sur-intellect *(superintellectus)*, le sur-esprit *(supermens)* ne sont compréhensibles à aucun intellect ou esprit créé. Le dépassement à l'infini est donc en fait le plus infini des dépassements *(infinitissimus excessus)* de tout ce qui peut être désigné par un nom. De quoi résulte que la plus convenable des désignations divines consiste en une absolue et universelle négation *(abnegatio omnium)* négation de l'être qui aboutit à nommer Dieu : non-être *(non ens)*, négation de la substance qui entraînera l'appellation de non-substance *(non substantia)*... Étant non-être, n'étant pas quelque chose *(non aliquid)* par son excellence infinie, Dieu ne peut donc en aucune manière être pleinement compris *(plena comprehensio)* en cela même qu'il est ou ce qu'il n'est pas par ce qui est quelque chose *(quod est aliquid)*[25]. Denys fournissait à Robert la preuve de ce qu'il avance, car son texte montre que la déité infinie et supersubstantielle surpassant la compréhension des premières substances se trouve à l'égard des possibilités humaines de connaissance dans un rapport semblable à celui des intelligibles au sens, des choses simples et sans figuration possible à l'imagination, de l'incorporel pur à l'égard de l'intellect non complètement abstrait de toute imagination[26]. Denys affirmait également que Dieu n'existe selon rien de ce qui caractérise l'existant comme tel. Robert comprend que Dieu n'a rien de commun *(nil commune)* avec tel ou tel être, qu'il n'y a entre lui et quelqu'être que ce soit aucune univocité *(nec secundum aliquod cum aliquo univocabilis existens)*, et il reste sur cette position lorsque Denys lui présente la déité, cause d'être *(causa essendi)* pour tout ce qui existe, comme n'étant pas être elle-même *(non ens)*, dans la mesure où cette déité est au-delà de toute substance

(24) App. 1, § 12.
(25) App. 1, § 13.
(26) App. 1, § 14.

et de tout être par son excès infini[27]. Ce qui est quelque chose ne peut dès lors connaître ce qui, par excès d'être, n'est rien.

Mais, note Robert, une autre interprétation semble possible. Les noms : unité, un, bon, unité faiseuse d'unité, substance, intellect, parole, être désigneraient ce qu'est vraiment la déité supersubstantielle. Au surplus ainsi se désigne-t-elle elle-même en propriété et sachant ce qu'elle dit. Une investigation diligente de l'Écriture permet de le constater[28]. Toutefois, alors que toutes nos puissances de connaître portent sur l'être *(ens)*, et que la déité est être *(existens, ens)*, la plus éminente de nos puissances cognitives, à savoir l'intellect abstrait, ne réussira pas à connaître comment est *(ut est)*, qui est *(quae est)*, ce qu'est *(quid est)* en elle-même la déité. Il y a, en effet, infiniment plus de distance entre l'intellect humain abstrait et l'intellect et l'intelligible incréés qu'entre cet intellect humain et les puissances cognitives qui lui sont inférieures et qui sont incapables d'appréhender l'incorporel et l'intelligible pur[29].

Quel sera donc le mode de signification des Noms divins que signalent l'Écriture et Denys? Il dépend de la façon dont on les envisage. Ou bien ces noms désignent la déité telle qu'elle est en soi, ou bien ils sont une louange que, à la mesure du rayon des paroles sacrées qui les illuminent, les théologiens adressent à Dieu. Dans le premier cas, les noms divins sont incompréhensibles à toute intelligence créée d'une incompréhensibilité qu'il faut interpréter d'après les caractères de l'incompréhensibilité divine elle-même. De ce point de vue, la déité est considérée sans référence aucune à ce qui n'est pas elle. Dans la seconde hypothèse, il en est autrement. Soit, par exemple, le nom d'infinité. Quand il l'applique à Dieu, le théologien signifie que tout ce qu'il dit de Dieu : sagesse, bonté... est privé de toute espèce de détermination et de limite, et suréminemment éloigné de tout terme. Soit encore le nom : supersubstantiel ou quelqu'autre de même structure. Par eux la substance divine est désignée, mais ils insinuent, en outre, que cette substance sur-dépasse infiniment ce que le même vocable non modifié par l'adverbe signifie. Cette précellence infinie de Dieu sur toute créature implique que Dieu ne soit absolument aucun des êtres créés, et elle tient précisément au fait que Dieu est essence créatrice de toute nature et de tout être à partir de rien. Soit encore le nom d'unité ou celui d'un. Ils insinuent eux aussi une privation, un éloignement, la privation de toute composition, l'éloignement suréminent de toute composition. Ils insinuent, en outre, que l'unité divine est principe de toute unité et qu'elle rappelle toutes choses à sa simplicité. Aucun nom ne peut dès lors être interprété comme si l'on voulait montrer, grâce à lui, que, prise absolument, la déité est compréhensible. Un tel

(27) App. 1, § 15.
(28) App. 1, § 16 début.
(29) App. 1, §§ 16-17.

propos reviendrait à vouloir scruter la majesté divine et aboutirait à ce que la gloire de Dieu nous accable[30].

En raison donc de la majesté et de la gloire divines, Robert exclut toute possibilité de désigner la déité, même à partir de l'Écriture, telle qu'elle est. Nous ne pouvons la nommer qu'en la rapportant à ce qui n'est pas elle. Tous les noms que nous lui attribuons expriment l'absence, l'éloignement de toute limite, de toute détermination, et c'est ce que marque spécialement le nom d'infinité. Tous les noms composés d'un substantif et de la particule *super* signifient que Dieu dépasse à l'infini la réalité que le nom simple désigne. Enfin, tout nom qui n'est pas qualifié d'infini ou ne comporte pas l'adverbe *super*, outre qu'il désigne lui aussi l'absence, l'éloignement suréminent de toute limite, manifeste encore Dieu comme principe de la perfection correspondante de la créature et comme rappel à la perfection divine, son principe, de cette perfection créée. Tout nom divin doit donc être interprété en tenant compte de l'infinité de Dieu, tout nom divin signifie donc Dieu d'une manière privative, car tout nom implique le refus d'attribuer à Dieu la limitation que l'on rencontre dans la créature. Une telle modalité se retrouve d'ailleurs quand on affirme la suréminence de Dieu. On peut même se demander si l'infinité de Dieu n'est pas telle que chaque nom perde en lui ses limites, ses déterminations propres, et dès lors se confonde avec les autres également infinis.

Le théologien ne portera donc ses regards sur la déité infinie que dans la mesure où le rayon des paroles divines se sera introduit en lui. Il ne dira, n'écrira, ne pensera, même en son for intérieur, que ce que lui manifestent divinement les paroles sacrées. Sa contemplation de Dieu ne sera donc pas pure : seule est telle la science et la contemplation que Dieu a de soi, car elle est sans symbole, sans figure et procède sans avoir à rapporter Dieu à ce qu'il n'est pas. « Personne ne connait le Père, si ce n'est le Fils, et nul ne connait le Fils, si ce n'est le Père »... Personne ne connait Dieu, si ce n'est l'Esprit qui est de Dieu »[31]. Tel est le sens des mots : invisible, incompréhensible, inscrutable, indécouvrable, qu'utilisent les théologiens. Il n'existe, en effet, aucun vestige de l'infinité cachée de Dieu. Ceux qui élevèrent leur esprit à la pure et nue compréhension de l'infinité telle qu'elle est en soi ne laissèrent aucun vestige de leur ascension spirituelle : Paul, Moïse, la Vierge[32]. En fait, dans une vision suprême dont jouirait l'esprit, l'infinité divine n'est pas saisie telle qu'elle est en soi, sans intermédiaire. Mais nul moyen, fût-ce une chose en sa totalité, fût-ce la totalité des créatures, pourtant l'une et l'autre vestige, imitation et explication de Dieu, nul moyen ne peut rendre pos-

(30) App. 1, §§ 18 et 19.
(31) App. 1, § 20.
(32) H. F. Dondaine, *loc. cit.*, lig. 54-65.

sible à l'esprit de voir en toute pureté comment est, qui est, ce qu'est en elle même et totalement l'infinité divine[33].

Le rapport du théologien à l'incompréhensibilité de Dieu tel qu'il est en soi est donc celui de tout intellect créé. Mais de même que tout intellect créé et plus généralement tout être, le théologien est capable de recevoir une certaine communication de Dieu. Robert voudrait maintenant parler de la communication qui s'adresse spécialement aux « intellects sacrés ».

Totalement incompréhensible pour tout intellect créé telle qu'elle est en soi, la déité se montre, en effet, communicable à tous selon la puissance d'accueil de chacun, et à cet égard elle est appelée bien par soi. Son rayon supersubstantiel reste en elle, surnaturellement et éternellement stable, toujours identique à lui-même, mais par lui, le bien par soi illumine chaque être auquel il s'adapte. Plus exactement, en l'illuminant de ce rayon dont elle mesure la clarté à ses possibilités d'accueil, la déité-bien en soi se montre à chaque être. Contempler cette déité, communiquer avec elle, s'assimiler à elle, tel est le résultat qu'obtient la manifestation du bien en soi sur les intellects dits sacrés. Sacrés, ils le sont du fait que, se donnant au bien par soi, ils se préparent librement, dans la mesure où ce leur est possible et permis, à le contempler, à communiquer avec lui par l'amour, à s'assimiler à lui par le regard et l'amour. Mais lui-même tend vers soi ces intellects. Dès lors, volontairement et légitimement donnés à lui, ils le désirent, comme il convient, sans mode et sans mesure. Ils ne montrent, ce faisant, aucune présomption. Ils n'aspirent pas à dépasser la mesure de connaissance divine ou de théophanie qui leur est départie. Ils ne désirent pas moins non plus que cette mesure. De toute manière, en aucun cas, il ne s'agira d'atteindre en son infinité le rayon divin. Deux ailes portent donc l'intellect vers les hauteurs : le regard contemplatif et l'amour. L'ascension entreprise suppose la chasteté et la sainteté de l'esprit. Continent en son amour des choses inférieures, l'esprit est chaste, il est saint par son désir des choses supérieures. Sans mode et sans mesure, un tel désir reste mesuré par la réceptivité de qui l'éprouve à l'égard de l'illumination divine. L'ordre qu'en sa providence établit le Père de famille n'est donc pas perturbé. Chacun reçoit ce qui lui convient, nul ne souhaite se charger d'un poids qui l'écraserait, nul ne souhaite non plus égaler le Verbe en sa compréhension des choses de Dieu[34].

2. L'ENARRATIO *des noms divins est à partir de l'Écriture une louange de la déité une et trine; celle louange ne dit pas qui est et ce qu'est en soi la déité, mais seulement qui elle est, ce qu'elle est et comment elle est par référence à ce qu'elle n'est pas.*

(33) ROBERT GROSSETÊTE, app. 1, §§ 21-22.
(34) App. 1, §§ 23 et 27.

Que sera donc pour le théologien parler des noms d'une déité en elle même incompréhensible? L'*enarratio*, c'est-à-dire l'exposition, l'interprétation, le commentaire détaillés de ces noms se voit définie par sa cause finale : louer Dieu un et trine, le célébrer, être illuminé, autant qu'il est juste, en vue de percevoir les opérations par lesquelles de toute éternité il prend soin de ses créatures. Le théologien se laisse donc imposer un double joug qui le conduira vers la déité-principe. L'un est l'amour des illuminations auxquelles il peut légitimement prétendre et qui sont ordonnées à la vision de Dieu ; cet amour, dont on a déjà parlé, s'accompagne de la révérence pour tout ce qui en Dieu est incompréhensible. L'autre est constitué par la chasteté et la sainteté dont il fut également question à l'instant. Mais puisque les ordres angéliques sont eux-mêmes soumis à ce double joug, le théologien estimera le secret de Dieu en conséquence et l'honorera en faisant sienne, pour ainsi dire, la révérence que les anges témoignent envers ce qu'ils peuvent en toute révérence scruter de Dieu et qui reste incompréhensible au théologien. A cette appropriation de révérence, il ajoutera son propre silence sur ce qui en Dieu est ineffable. Ainsi rendra-t-il hommage au secret divin, à l'ineffabilité divine qui toutefois ne sont pas pour lui ce qu'ils sont pour les anges. Ainsi encore sera-t-il tendu, selon tout son désir et tout son effort vers les splendeurs qui l'illuminent par ou dans les paroles sacrées. Ces splendeurs le conduisent dans une lumière qui lui manifeste, selon qu'il peut la saisir, la signification des noms divins. Les ayant compris, pour autant qu'il lui est possible, il loue Dieu à partir d'eux. En effet, les paroles sacrées ou les splendeurs qui brillent en elles l'illuminent de telle sorte qu'il saisit sans image matérielle les choses divines et spirituelles, et grâce aux figures et aux formes symboliques qu'elles tracent en son esprit, elles le rendent apte à proclamer les louanges divines, à voir les lumières qu'elles nous apportent sur Dieu en nous les mesurant, à louer le principe dont la bonté nous valut l'apparition de cette lumière, mais à la louer comme lui-même s'est livré dans les Paroles sacrées.

Le théologien doit donc comprendre, d'une part, sans recourir aux symboles, les choses divines et spirituelles, les annoncer, d'autre part, aux autres à l'aide de symboles. Il se garde de chercher ce qui le dépasse, de scruter la majesté divine ; il ne se met pas en peine de comprendre les splendeurs divines telles qu'elles sont dans la simplicité du rayon qui les lui communique ; il se borne à les saisir telles qu'elles se déploient jusqu'à lui dans les Paroles de Dieu. Ainsi y a-t-il harmonie parfaite entre son ouverture aux splendeurs divines selon la loi de leur manifestation, cette manifestation même et l'accueil qu'il leur réserve. Au double plan de la compréhension et de l'expression, le théologien se conforme donc à la tradition que Dieu fait de lui-même dans l'Écriture et spécialement dans les Psaumes. L'esprit du théologien est tout d'abord illuminé ; illuminé, il voit les lumières théarchiques et ce qui en elles, par elles, à partir d'elles

se trouve ainsi illuminé. N'usant pas de symboles, il chante en esprit — ce qui est sa fonction éminemment naturelle, spécifique — ce qu'il voit ; il dit enfin aux autres d'une façon symbolique ce qu'il a vu[35].

Le texte de Denys énumère quelques noms qui sont autant de louanges de Dieu. Selon Denys et Robert, ces noms se rapportent à Dieu comme *bonidativum principium omnis sacrae lucis apparitionis*[36]. Ces noms n'expriment ni ne chantent l'inexprimable, à savoir qui et ce qu'est en soi la théarchie, mais disent et chantent qui est, ce qu'est, comment se comporte la théarchie par rapport à ce qui n'est pas elle[37]. L'idée fondamentale de Robert semble donc être qu'après avoir conçu spirituellement les processions bénéfiques de Dieu envers ses créatures, les providences et les actes par lesquels Dieu pourvoit à l'être et au bien-être des créatures, le théologien exprime symboliquement ces processions, providences et actes, parachevant ainsi la louange divine[38]. A cette idée, s'ajoute le désir de montrer quels processus bénéfiques expriment plus particulièrement certains noms qui presque sans cesse reviennent sous les yeux du théologien, comment aussi ils les expriment. Ce sont les noms : unité *(monas, unitas)*, trinité, cause des êtres, sage et bonne, philanthrope. Robert analyse chacun de ces vocables. Le suivre dans le détail de son examen est inutile, mais on notera que le nom unité lui offre l'occasion d'utiliser les schèmes de la privation, de la mise à part de Dieu en raison de son immensité, de la suréminence de son être, enfin de la causalité[39].

3. *L'Ecriture loue la déité en se fondant sur ses bienfaits envers les créatures.*

La notion d'efficience aide Robert Grossetête à préciser ce qu'il entend par unité, trinité[40], causalité à l'égard des êtres[41], sagesse et bonté[42] philanthropie[43]. Ces noms désignent toujours des processus bénéfiques de la théarchie. En fait, note Robert, considérés abstraitement, c'est-à-dire sans tenir compte de leur référence à la créature, les noms d'unité et de trinité désignent bien ce qu'est éternellement la théarchie, mais malgré leur condition abstraite ils ne nous la font pas comprendre. Ainsi,

(35) App. 1, §§ 28-32.
(36) App. 1, §§ 33-39.
(37) App. 1, § 40. On pourra comparer l'interprétation des noms qui se rapportent à la théarchie selon Robert Grossetête à celle qu'en donnent Thomas Gallus, le Ps. Pierre d'Espagne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin en se reportant à : F. Ruello, *Étude du terme* 'Αγαθοδότις *dans quelques commentaires médiévaux des Noms divins*. Recherches de théologie ancienne et médiévale, t. 24, 1957, p. 225-266.
(38) App. 1, § 40.
(39) App. 1, §§ 41-43.
(40) App. 1, §§ 43-46.
(41) App. 1, § 47.
(42) App. 1, § 47.
(43) App. 1, §§ 48-49.

ne nous apprennent-ils quelque chose sur Dieu que dans la mesure où, selon l'ordre même dans lequel ils se présentent, nous les interprétons en fonction de la causalité de Dieu un et trine. La trinité est dite cause des êtres, sage et bonne : entendons qu'il s'agit de la toute-puissance du Père, de la sagesse du Fils, de la bonté du Saint-Esprit. Par philanthropie on comprendra l'incarnation du Verbe. On parlera ensuite de la venue des choses à l'être et au bien-être, de leur remise en état lorsqu'elles ont perdu leur bien-être. Il faut admettre toutefois, sans préjudice pour une véritable appropriation, que les œuvres de la trinité sont indivises[44].

4. *Comment à l'aide de symboles, en cette vie, et ouvertement, par théophanies visible et invisible, après la résurrection, nous finissons par obtenir la vision de la lumière déifique.*

Mais comment, vivant ici-bas, réussissons-nous à voir les lumières déifiques que Dieu nous dispense? Nous ne les atteignons maintenant que par les voiles sacrés des symboles et des figures contenus dans les Paroles divines et les traditions des saints Pères. Ainsi les lumières sont-elles adaptées à notre pouvoir d'accueil. Dieu se montre en tout cela philanthrope. Il condescend, en effet, à l'infirmité des hommes, en raison de l'amour qu'il leur porte. Il enveloppe l'intelligible ou l'invisible dans le sensible, le supersubstantiel, à savoir le divin et l'incréé, dans l'existant, l'informe, l'impossible à figurer, dans des formes et des figures matérielles, l'invariable simplicité qui est aussi surnaturelle et non moins impossible à figurer, en des symboles extraits de réalités divisibles et variées qui expriment diversement des processions bénéfiques et multiples[45].

A bon droit persuadé que Dieu est l'intelligible, l'invisible, l'incréé, qu'il est sans forme et sans figure, le théologien verra donc en tous ces symboles scripturaires et patristiques les manifestations d'un amour qui, de façon enveloppée mais adaptée à notre nature humaine, exprime ce qui en soi la dépasse immensément, ce qui n'est « attingible » que par référence à des bienfaits multiples et divers.

Pour voir Dieu sans image, il faut devenir l'égal des anges, fils de la résurrection, fils de Dieu. Cela suppose l'entrée dans un état d'incorruptibilité et d'immortalité, l'entrée dans la gloire de la résurrection, l'obtention d'un repos semblable à celui du Christ et très heureux. Telle n'est pas la condition de l'état de voie ; telle est, par contre, celle de la patrie dont la vision sans image est le privilège. Brillant comme le soleil ainsi que le Christ du Thabor, le corps pacifié, obéissant à tout mouvement de la volonté, toujours avec le Christ présent corporellement, nous fixerons d'abord notre regard *(contuebimur)* corporel parfaitement

(44) App. 1, § 50.
(45) App. 1, §§ 51-54.

ordonné et sans défaut sur le Christ, qu'il atteindra comme l'homme glorifié, et alors même il comprendra que le Seigneur Jésus est vraiment Dieu. Ainsi, quand de nos yeux nous voyons un homme se mouvoir et agir humainement, nous comprenons, dans notre vision même *(in ipso visu comprehendimus)*, qu'il est animé d'une âme raisonnable. Homme glorifié et perçu en sa gloire, le Christ est donc théophanie, mais sa vision l'est également. Remplis de cette théophanie visible dont la lumière s'accompagne d'une évidence très manifeste, nous nous trouvons dans la situation des Apôtres, lors de la Transfiguration. Nous comprenons sensiblement *(sensibiliter comprehendimus)* le Seigneur Jésus qui nous enveloppe de la lumière de son corps glorifié. Or cette lumière du Christ glorifié en son corps nous est donnée d'une manière intelligible. Elle est alors reçue dans un intellect impassible et immatériel ; impassible, car son acte est invariable, toujours également intense et sans interruption, immatériel car ce même acte fait abstraction de toute image. Grâce à ce don, nous participerons désormais à ce qui dépasse notre intellect, à savoir la divinité simple et invariable. Il nous faut cependant être uni à Dieu d'une union qui se manifeste au plan de l'intelligence que sur-illumine le rayon divin et au plan de la volonté qui tend vers ce qui est devant elle et au-dessus d'elle.

Il y a donc double théophanie dans la patrie : l'une visible, l'autre invisible, purement intellectuelle. La première est une saisie de Dieu dans le Christ glorifié ; elle ne semble pas dépasser les possibilités actuelles d'un intellect uni à des sens parfaitement ordonnés et agissant conjointement à eux — l'intellect comprend ce que les sens perçoivent —, puisqu'elle fut le privilège des Apôtres lors de la Transfiguration du Seigneur ; la seconde théophanie est une saisie de ce qui dépasse l'intellect, surtout considéré dans sa situation présente et même devenu impassible et immatériel. Elle requiert l'union à Dieu de l'intellect baigné de lumière divine et de la volonté toute tendue vers ce qui est devant elle, dans la clarté même des rayons les plus éclatants, en quoi se manifeste une imitation véritablement divine des anges auxquels l'homme ressuscité est devenu semblable. Le rapport de la théophanie visible à la théophanie intelligible est tel, semble-t-il, que Dieu ne serait pas atteint en ce qui dépasse l'intellect par un homme, fils de la Résurrection, s'il n'était pas d'abord atteint visiblement par ce même fils dans le Christ glorieux. Il faut au moins, en effet, que la lumière de la Transfiguration pénètre et accompagne l'homme devenu semblable aux Anges ; mais le texte de Robert Grossetête ne conduit-il pas en outre à penser que le Dieu auquel il faut être uni pour jouir de la théophanie intelligible est celui-là même qui est au préalable atteint visiblement? Tout en continuant de manifester de façon visible sa divinité, le Christ introduirait l'homme et

l'accompagnerait dans une vision, cette fois purement intellectuelle, du Dieu qu'il est[46].

5. *Comment notre vue progresse jusqu'à ce que nous parvenions au rayon incompréhensible et invisible, et comment nous travaillons à parler de ce qui ne peut être ni compris ni nommé.*

Selon quel processus irons-nous de notre état actuel à celui de la patrie? Plus précisément, comment parlerons-nous de Dieu qu'il nous est impossible de comprendre et de nommer? Nous partirons de symboles qui nous sont familiers, accordés, propres ; nous accèderons à la perception intellectuelle, purement spéculative, de la simple et unique vérité des ordres angéliques. Ayant atteint de cette manière le terme le plus élevé de son mouvement et de son acte de connaissance, notre intelligence désirera d'un unique et suprême désir le rayon supersubstantiel et en ce désir se reposera. Reposée et en quelque sorte inactive, elle attendra que se répande d'en haut sur elle, que la touche, que s'infuse en elle, ce rayon qui vient s'unir à elle et l'attirer autant qu'il est possible. L'intelligence désire souverainement ce toucher et cette attraction divins. Suivre en ce désir celui qui la touche et l'attire, le suivre sans paresse et sans tenter de le précéder sera pour elle s'attacher, se soumettre au rayon supersubstantiel dans lequel préexistent ineffablement les termes de toutes les pensées[47]. Prenant ainsi son départ en des symboles qui lui sont propres, l'intelligence parvient donc au rayon qui contient en soi à l'avance tout ce qui est connaissable, mais elle n'atteint ce sommet qu'en passant par la connaissance des anges. Les anges sont, en effet, ce qu'elle peut atteindre et comprendre de plus haut lorsqu'elle est laissée à ses forces naturelles. Dans le repos et cette sorte d'inaction qui font suite à la compréhension des créatures les plus élevées naît le désir du rayon supersubstantiel qui touchera et entraînera l'intelligence. De ce désir enfin résulte l'élan fait de soumission vers le rayon divin. Connaissance symbolique, connaissance des substances angéliques, repos, inaction, désir du rayon supersubstantiel, élan vers lui, telles sont les étapes à franchir pour l'atteindre, lui, en dernier lieu.

Ce n'est toutefois pas pour le comprendre en lui-même. Si, en effet, ce rayon est ce en quoi préexistent éternellement les raisons éternelles de tout ce qui devait être créé, si en ces raisons toute chose vit, si de leurs fulgurations toute pensée reçoit illustration, illumination, afin qu'il soit possible de connaître, si vers elles toute pensée revient, si à elles toute pensée aboutit comme à son terme, il est impossible à quiconque

(46) App. 1, §§ 54-55. Voir Appendice 2.
(47) App. 1, §§ 57-58.

d'atteindre quoi que ce soit au-delà de ce rayon[48]. Mais fût-ce aux substances suprêmes, celui-ci reste impossible à comprendre, à exprimer, à contempler en quelque sorte totalement en lui-même. Sa sur-éminence, sa sur-excellence infinie l'élève au-dessus de tout et le rend pour tous sur-inconnaissable et inexprimable, tel qu'il est en lui-même[49]. Nul intellect ne peut bénéficier d'une extension illimitée qui lui permettrait de l'atteindre en soi[50].

Notre impuissance à atteindre Dieu en soi tient donc à la transcendance de Dieu sur les substances angéliques, à la nature et au rôle des raisons éternelles, aux possibilités limitées d'extension de nos intellects. Comment, d'ailleurs, ce qui est de l'être et ne peut atteindre que l'être connaîtrait-il ce qui dépasse à l'infini tout être?[51]. La question de savoir comment nous parlerons des Noms divins en de telles conditions rebondit[52] et devient même plus pressante du fait que l'union des anges à Dieu nous est déjà incompréhensible. Quel moyen de comprendre et de dire ce qu'est Dieu en lui-même, si personnellement nous sommes incapables de comprendre et d'exprimer l'union des anges avec lui, si les anges inférieurs et les théologiens que l'Écriture assimile aux anges ne peuvent comprendre et traduire l'union à Dieu des anges supérieurs?[53]. Homme spirituel, parce qu'il vit selon l'intellect et non selon la chair, le théologien, pense Robert, ne s'efforcera pas de comprendre ce qu'est et comment est en elle-même la théarchie. Il désirera seulement d'un désir sans mode et sans mesure le comprendre, il s'essoufflera à le comprendre dans la mesure qui lui sera octroyée, il nommera Dieu en écartant de lui tout être, en affirmant sa suréminence infinie, incompréhensible pour chaque créature prise à part et pour toutes ensemble. Nul nom privatif ou positif appliqué à Dieu ne le fera ainsi connaître, tout nom le louera sous un mode universellement négatif. Cause de tout être, Dieu jouit d'une excellence infinie par rapport à toutes choses ; il n'est rien de ce qu'est l'être pour autant que, de façon supersubstantielle, il est séparé de tout, élevé au-dessus de tout[54].

6. *Il est interdit et même blasphématoire de vouloir nommer ce qu'est en soi la déité, fût-ce à l'aide des noms positifs les plus hautement significatifs, abstraitement considérés, comme si Dieu était en soi ce qu'ils signifient.*

(48) App. 1, §§ 59-60.
(49) App. 1, § 61.
(50) App. 1, § 60.
(51) App. 1, § 62.
(52) App. 1, § 63.
(53) App. 1, §§ 64-67.
(54) App. 1, § 67.

Dieu étant incompréhensible, il devient illicite, plus, blasphématoire de le vouloir nommer et louer en ce qu'il est en soi par quelque nom que ce soit, fût-il de la plus haute signification. Tel nom que l'on utilise, par ce qu'il signifie n'exprime pas ce qu'est la théarchie ; il la désigne comme surexcellement séparée de tout ce que ce nom signifie, comme surexcellemment élevée au-dessus de tout ce que ce nom signifie[55]. A cette condition seule on se maintient dans la vérité, on demeure dans l'amour que l'on doit à la théarchie qui est vérité par soi[56]. Dieu n'est donc en lui-même rien de ce que signifient les noms de raison, de vertu ou puissance, d'intellect, de vie, de substance, noms que nous lui donnons cependant et qui désignent les réalités les plus élevées. Dieu n'est donc pas davantage ces moindres réalités que désignent les noms : habitus, mouvement, vie, imagination, opinion, etc...[57]. Ainsi en est-il même pour le nom de bonté qui s'applique à celui dont l'être est l'existence de la bonté et dont la bonté se retrouve en toutes les œuvres, qu'il s'agisse de leur sortie de Dieu ou de leur retour vers lui[58].

7. *La théarchie est théologiquement louée comme n'ayant aucun nom, à cause de son caractère incompréhensible et ineffable, et comme les ayant tous du fait qu'on nie d'elle tous les noms, qu'elle dépasse et cause toutes choses.*

On loue donc la théarchie, malgré son incompréhensibilité et l'impossibilité de la nommer, en niant tout d'elle, en affirmant son excellence par rapport à tout et en envisageant les processus bénéfiques de sa providence à l'égard de tout. Le théologien loue ainsi la théarchie comme n'ayant pas de nom en raison de son incompréhensibilité, de son ineffabilité, et comme méritant tous les noms à cause de ses rapports à toutes choses[59]. Si, dès-lors, Dieu est dit admirable, on entendra par là, selon certains, que le nom de Dieu est même au-dessus de toute admiration en tant qu'il exprime l'essence divine en elle-même ; selon d'autres, le nom de Dieu sera cela même qui est admirable ; selon d'autres enfin, parmi lesquels, semble-t-il, se range Denys, l'expression admirable implique des noms tels que : au-dessus de tout nom, sans nom, dépassant toute désignation nominale possible. Il est effectivement admirable, le nom qui exprime la privation de tout nom.[60]

Les cinq noms positifs que l'Écriture donne à Dieu, à savoir Qui est, vie, lumière, dieu, vérité, ne permettent donc pas de comprendre son

(55) App. 1, §§ 69-70.
(56) App. 1, § 69.
(57) App. 1, §§ 69-70.
(58) App. 1, §§ 71-72.
(59) App. 1, § 73.
(60) App. 1, §§ 73-74.

essence telle qu'elle est en soi, mais la font concevoir séparée surexcellement de tout ce qu'ils désignent, élevée au-dessus de tout ce qu'ils expriment[61]. En serait-il autrement si on les envisageait abstraitement, c'est-à-dire sans référence à ce qu'au plan créé ils peuvent signifier, sans référence aux rapports que présentent les choses susceptibles d'être exprimées par eux, ou encore sans référence à ce à quoi ils s'appliquent? Le nom reste seul alors dans la pensée. En ce cas, reconnaît Robert, l'intellect atteint uniquement Dieu, mais, précise-t-il, l'essence divine n'est pas comprise pour autant dans sa plénitude quidditative. Ce que l'esprit conçoit est incomparablement déficient par rapport à ce qu'il s'agirait d'atteindre[62]. A plus forte raison doit-il en être, semble-t-il, des noms qui désignent Dieu par référence à ses effets[63] ou aux créatures corporelles[64]. On ne peut donc en traitant abstraitement les noms divins réussir à connaître ce qu'est Dieu[65].

Il se pourrait encore que l'on puisse justifier rationnellement l'ordre des noms que l'on trouve en Denys et en l'Écriture, tout au moins l'ordre des noms abstraits et celui des noms que portent les processus bénéfiques de Dieu. Robert lui-même s'y emploie, malgré la difficulté de l'entreprise. On dira donc tout d'abord que la théarchie ne peut être nommée, qu'elle est au-dessus de tout nom : ainsi sera-t-elle admirablement nommée. On lui attribuera ensuite les noms abstraits, mais sans négliger de rappeler la surexcellence divine. On passera de là aux noms qui expriment d'abord directement, puis indirectement les processus bénéfiques. On traitera enfin des noms symboliques. Ainsi montrera-t-on que Dieu est désigné par tous les noms. Denys procède de cette manière qui répond à l'ordre qu'il faut suivre[66].

En résumé, l'essence divine est en elle-même une lumière *(lux)* inaccessible et incompréhensible pour toute intelligence créée se demandant qui elle est et ce qu'elle est en soi, cette intelligence fût-elle confortée par le Christ, illuminée et mûe par l'Esprit-Saint. Cette inaccessibilité, cette incompréhensibilité forment ce que Denys appelle l'ignorance de la supersubstantialité de la déité elle-même. Seule, la déité peut savoir *(scire)* qui elle est, ce qu'elle est en sa supersubstantialité. Il nous est interdit, d'autre part, vivant en cette chair, de tendre à plus de connaissance que le rayon des paroles divines, adapté à notre chasteté et sainteté,

(61) App. 1, § 75.

(62) App. 1, § 75. Les *quidam* dont parle Robert Grossetête s'inspirent-ils de Augustin VIII *de Trinitate*, c. 3, n° 4, Patr. lat. 42, col. 949 : Bonum hoc et bonum illud ; tolle hoc et tolle illud et vide ipsum bonum si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni?

(63) App. 1, §§ 76-77.

(64) App. 1, § 78.

(65) App. 1, §§ 80-81.

(66) App. 1, § 82.

ne nous manifeste. Le caractère inaccessible et incompréhensible de l'essence divine prise en soi nous entraîne, si nous voulons nommer Dieu, à ne considérer celui-ci que dans un rapport à ce qu'il n'est pas. Nous en venons à interpréter à l'aide des idées de privation, d'éloignement de toute limite, de suréminence en cet éloignement, de surexcès infini, les noms positifs que l'Écriture et, après elle, Denys donnent à Dieu. Bien qu'elle soit incompréhensible, la déité, par son rayon illuminateur, se communique à tous proportionnellement au pouvoir d'accueil de chacun, elle étend jusqu'à elle les intellects saints qui librement coopèrent avec elle pour la contempler, communiquer amoureusement avec elle, s'assimiler à elle. L'explication des noms d'une déité, incompréhensible telle qu'elle est en soi, consistera donc, autant qu'il sera permis, à louer cette déité, à chanter des hymnes en son honneur et à recevoir d'elle l'illumination qui permettra de voir ses opérations éternellement providentielles à l'égard de ses créatures. La louange théologique n'exprimera pas de la déité incompréhensible qui elle est et ce qu'elle est en soi, mais bien plutôt de quelle manière elle se comporte envers ses créatures qu'elle rend bonnes. Le problème de la dénomination de ce qui est en soi incompréhensible et innommable pour des êtres qui s'acheminent vers la vision est donc celui de l'interprétation des voiles symboliques que proposent l'Écriture et les Pères. Il apparaît alors interdit et même blasphématoire de vouloir nommer et louer la déité telle qu'elle est par quelque nom que ce soit, ce nom eût-il la signification la plus élevée. Si donc on utilise des noms qui expriment les réalités les plus excellentes, on n'insinue pas que la déité soit ce qu'ils désignent, on insinue, par contre, qu'elle est surexcellement séparée, qu'elle est surexcellement surélevée au-dessus de la chose ainsi nommée. Le théologien loue donc Dieu incompréhensible et innommable en soi en niant de lui tout ce qui existe, en affirmant sa surexcellence par rapport à tout ce qui existe et en le référant à ses providences bénéfiques à l'égard de toutes choses. Dieu est ainsi loué comme n'ayant aucun nom à cause de son incompréhensibilité et de son ineffabilité, comme ayant tous les noms à cause de ses rapports à toutes choses. D'une part, Dieu se nomme admirable, d'autre part, il reçoit des noms positifs susceptibles d'êtres traités abstraitement, des noms qui traduisent ses processus providentiels, des noms enfin de réalités corporelles sensibles plus ou moins nobles que l'on interprète alors symboliquement. A ces noms dont les deux premières catégories au moins ne répugnent pas à une présentation ordonnée s'ajoutent ceux que fournissent les apparitions divines.

En ses lignes essentielles, tel est le labeur théologique selon Robert Grossetête. Le théologien œuvre, aidé de la vertu du Christ, informé, illuminé et mû en ses puissances de sagesse et d'élocution sapientielle par le Saint-Esprit, uni, de ce fait, ineffablement et dans l'inconnaissance, aux réalités divines ineffables et inconnues. Il procède aussi avec

discernement, car il mesure son enseignement aux dispositions de ses auditeurs. Jamais cependant, exposât-il les noms intelligibles de Dieu et ces noms dussent-ils désigner les choses les plus élevées et fussent-ils en outre traités abstraitement, jamais le théologien, conscient de l'infinité et de l'incompréhensibilité de Dieu tel qu'il est en soi pour toute intelligence créée, ne pensera exprimer par tel ou tel nom qui Dieu est en soi, ni ce qu'il est en soi.

Albert le Grand

Sur ce point, en 1244, dans son commentaire des Sentences, saint Albert soutiendra une thèse opposée. L'un des textes à cet égard les plus intéressants est celui qui étudie l'usage possible du nom : *Qui est.* Ce nom est-il propre à Dieu, que désigne-t-il en lui? Propre, il semble ne pas l'être, car être *(esse)* convient à toutes les créatures et d'abord à elles. D'autre part, selon Damascène, ce nom désigne l'océan infini de la substance divine et non ce qu'est Dieu *(quid est).* L'infini comme tel ne peut être désigné par les noms *quid est* ou *ens.* Les noms *qui est* ou *ens* ne désignent donc pas Dieu. Nous ne pouvons, en outre, nommer Dieu en désignant sa substance, ce que de soi ferait le nom *qui est.* Nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres, nous ne pouvons donc le nommer que par elles. Cependant, *qui est* désigne l'essence et Dieu est essence. *Qui est* ne désignerait-il pas le *quid est* divin?[67].

Avant de répondre, saint Albert établit que l'être de l'essence *(esse essentiae* ou *ens)* est propre à Dieu, si on entend « être » selon son concept pur, simple *(puro et simplici intellectu)* ou absolu *(in absoluto... intellectu).* Un tel concept n'atteint que l'être et exclut tout rapport surajouté. L'être apparaît ainsi comme simple essence. Tel est précisément Dieu. S'il est exact que l'être premier ait comme tel un rapport aux êtres créés, on n'en saurait conclure qu'il n'est pas essence simple, car ce rapport ne lui ajoute rien de réel. Au seul plan de l'être créé, le rapport à Dieu ajoute à l'être pris dans son acception absolue quelque chose de réel qui l'empêche d'être simplement être. Si l'être créé peut entrer en composition avec d'autres par des formes et des différences qui, lui appartenant, le déterminent, cela tient à l'être créé en tant que créé, et non en tant qu'être. L'être premier seulement être exclut toute composition, toute détermination. Le nom d'être *(ens)* désigne donc non pas l'essence créée mais l'essence divine ou encore Dieu sous la raison d'essence[68].

Toute critique du nom divin requiert donc en premier lieu qu'on le

(67) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 2, *art.* 13, éd. Borgnet, Paris, Vivès, 1890-1899, vol. 25, p. 68 et ss.

(68) Albert le Grand, *loc. cit. Sol.*

définisse selon son concept absolu. Cette méthode va permettre à saint Albert de résoudre la double difficulté que soulève l'opinion de saint Jean Damascène. S'il nous est impossible de nommer l'infini, comme tel, situé hors de l'intelligence créée, tout ce qui est infini est désignable par un nom pour autant que l'intellect l'atteint. L'intellect, qui atteint l'être en un concept absolu valable d'abord et en propre pour Dieu, désigne donc celui-ci en ce qu'il est *(quid est)* sous le nom d'être, sans toutefois l'exprimer en son infinité. Saint Albert distingue ainsi dans l'infini ce qui est infini et l'infini comme tel et croit pouvoir désigner l'infini en ce qu'il est sans le désigner en son infinité[69].

Il en est ainsi, parce que nous saisissons quelque chose *(aliquid)* de Dieu. Si l'on rejette ce point, il est admis que nous ne pouvons connaître et nommer Dieu qu'en fonction de ses créatures. Saint Albert refuse cette limitation de notre connaissance à l'origine de laquelle cependant se trouvent les créatures. Ainsi limitée, notre connaissance se terminerait aux créatures, non à Dieu. La désignation nominale de Dieu ne se fonde donc pas entièrement sur le rapport de cause à effet ; sans atteindre Dieu en son infinité comme telle, nos concepts, ou du moins certains d'entre eux portent sur ce qui en lui est infini et l'atteignent sans référence à la créature. S'il nous est possible de désigner quelque chose de Dieu sans nous référer aux créatures, c'est que nous le désignons par ce en quoi s'arrête, comme en son terme, notre connaissance, du fait qu'elle porte sur le concept absolu d'être, de bonté, de sagesse...[70]. Le quelque chose *(aliquid)* de Dieu que nous atteignons est ce que *(quid)* Dieu est.

L'objectant refusait d'admettre que le nom *qui est*, ou encore *ens* et *essentia*, désigne ce qu'est Dieu. Ce refus peut être interprété d'une double façon. On lui accordera valeur si l'expression *quid est* s'entend d'une détermination de l'être impliquant participation. Sous cet angle, ce qui est, en effet, quelque chose, le *quid esse* est un *aliquid esse*, c'est-à-dire n'est pas l'être pris absolument, mais déterminé. Être une substance est être quelque chose, de même être animal, être bon. Or, selon Boèce, ce qui est participe à l'être afin d'être, ce qui est bon participe à la bonté pour être bon[71]. Dieu qui ne participe pas à l'être pour être est l'océan infini de la substance. Dire que « substance » n'est pas identique à « être absolument », mais à « être quelque chose » suppose que l'on interprète ce nom « substance » selon la force même du nom *(vi nominis)*. Entendu en fonction de la chose *(res)* qu'est Dieu, substance signifie essence simple[72]. La critique albertinienne de l'objectant postule, on le voit,

(69) Albert le Grand, *loc. cit. Ad quaest.* 1, *ad primum.*
(70) Albert le Grand, *loc. cit. Ad quaest.* 1, *ad secundum* et *Sol.*
(71) Boèce, *De hebdomadibus.* Patr. lat. 64, col. 1311 B-D.
(72) Albert le Grand, *loc. cit. Ad quaest.* 2.

l'idée qu'en atteignant quelque chose *(aliquid)* de Dieu l'intellect n'ignore pas ce qu'est *(quid est)* Dieu, et le nomme en conséquence.

Si le *quid est* d'une chose est sa définition et si, de ce point de vue, aucun nom ne se rapporte explicitement ou implicitement à Dieu, il est impossible de dire de Dieu ce qu'il est sans le définir. Mais tel n'est pas le cas. De Dieu indéfinissable on peut dire qu'il est substance, sagesse, bonté. Par sa signification, chacun de ces noms dit ce qu'il est *(quid est)*, mais ne nous permet pas de nous faire une notion déterminée de sa signification en lui. Cette notion serait, en effet, déterminée si elle ne laissait hors de l'intellect rien de ce qu'elle signifie *(nihil... de re ejusdem significati)*. Dieu est infini selon chacun de ses attributs. Nous n'enfermons pas dans notre intellect toute la profondeur, toute la hauteur de sa noblesse. Le ferions-nous, nous comprendrions Dieu et le limiterions au plan de l'attribut considéré. Ni en son essence simple, ni en l'un quelconque de ses attributs, Dieu n'est limitable, ni par notre intellect, ni par quelqu'intellect créé. Mais le fait d'être indéfinissable, parce qu'infini, n'empêche pas un intellect créé, humain ou non, de l'atteindre en ce qu'il est et de dire ce qu'il est[73]. Aussi bien, l'intellect atteint-il Dieu de multiples manières et l'exprime-t-il par plusieurs noms, sans porter atteinte à sa simplicité. Si, en effet, substance, sagesse, bonté signifient ce qu'est Dieu, si l'être *(esse)*, ou le *quid est*, signifie l'être *(esse, ens, essentia)* infini de Dieu ou encore un océan infini de substance, ce n'est pas que la notion de substance, par exemple, ajoute réellement à celle d'être une détermination. La détermination joue au seul plan des modes de penser *(secundum rationem intelligendi per nomen)* issus des noms eux-mêmes, elle n'affecte pas la chose[74]. L'idée d'addition, — les significations nominales gardent leur irréductibilité et s'ajoutent les unes aux autres, elles déterminent ainsi de plus en plus la notion primordiale que l'on se fait de Dieu, à partir du concept absolu d'être —, ne s'oppose donc pas contradictoirement à l'idée de réalité divine parfaitement simple. On distinguera donc le *id quod est* de chaque attribut. même infini, et la *res* divine. Source de l'incompréhensibilité de Dieu, l'infinité n'exclut pas dès lors que l'on puisse connaître et nommer le *quid est* divin selon l'être *(qui est, ens, essentia)* et selon tel ou tel autre attribut. Ainsi Albert le Grand se sépare-t-il de la thèse préconisée par Robert Grossetête. Cette séparation s'explique radicalement par l'idée que l'infinité ne dissout pas la signification *(significatum)* du nom divin. Saint Albert maintient, en effet, pour une désignation nominale de Dieu lui-même, la valeur de la distinction entre ce qu'un nom signifie *(quid nominat, significatum, id quod nominat tantum)* et ce en quoi on dit que se trouve cette signification *(id in quo significatur*

(73) Albert le Grand, *loc. cit. Ad quaest.* 2.
(74) Albert le Grand, *loc. cit. Ad quaest.* 2.

poni quod nominat, id in quo notatur poni significatum ipsius)[75] ; il maintient la distinction de ce d'où est tirée l'imposition d'un nom *(id a quo imponitur nomen* identique à *id quod significat)* et de ce en quoi se trouve ce que le nom signifie *(id in quo)*[76]. Cette distinction entraîne l'indifférence de la signification du nom par rapport à qui le portera, par là-même le dégagement d'une raison unique et commune *(ratio una communis)* du nom qui se retrouvera en tous ceux à qui il sera donné *(id in quo notatur poni significatum ipsius)*[77]. Si en Dieu infini et simple ne disparaît pas la signification *(significatum)* de ses noms chacun d'eux exprimera une raison de soi absolument irréductible à tout autre. Aussi bien, de soi, l'essence divine n'est-elle pas la sagesse divine, ni celle-ci la bonté. Au niveau de ce que signifient les noms divins, il y a donc en Dieu diversité, multiplicité, diversité, multiplicité d'attributs. Ce n'est pas comme sagesse que la sagesse est bonté et ce n'est ni comme sagesse, ni comme bonté, que sagesse et bonté sont essence. La non-synonymie des noms divins tient donc à leur signification en tant que chacun répond à quelque chose *(quantum est de natura suorum significatorum multitudinem habent rationis rei)*. Elle n'est donc pas purement verbale. Elle ne tient pas non plus à la causalité de Dieu à l'égard des créatures. Comment, en effet, dire de Dieu qu'il est sagesse ou sage, en se plaçant au point de vue de la causalité, puisque ces noms ne désignent pas de soi la cause comme telle ? Si Dieu n'avait pas produit causalement les perfections créées, ne serait-il pas cependant et en vérité être, bon, sage ? Comment, au surplus, une fois admise la non-synonymie des noms divins, comprendrait-on que postérieure au créateur la créature cause cette non-synonymie en Dieu même[78] ? Fondée sur la signification des noms, ne tenant pas à la causalité, la non-synonymie vaut même pour Dieu qui se connaît éternellement. La diversité des attributs se change en identité réelle au seul plan de ce en quoi existe ce que signifie chaque nom divin. Cette identité réelle a sa source dans la non différence en Dieu de ce qui est *(quod est)*, de l'être *(esse)*, et de l'être quelque chose *(aliquid esse)*[79].

Nul de ces noms ne traduira parfaitement et complètement ce qu'est Dieu, mais puisque celui-ci condescend à ce que nous le nommions imparfaitement, ils le diront en ce qu'il est[80]. Nous ne sommes donc pas entièrement démunis quand il s'agit de nommer Dieu. Toutefois, nous ne transportons pas en lui l'imperfection des noms dont nous usons ;

(75) Albert le Grand I *Sent. dist.* 8, *art.* 3, *Sol.*, Borgnet 25, p. 224.

(76) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8, *art.* 4, *Sol.* et *ad primum*, Borgnet 25, p. 226.

(77) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8, *art.* 3, *Sol.* Borgnet, 25, p. 224.

(78) Albert le Grand, 1 *Sent. dist.* 8 *art.* 3, *Sol.* Borgnet, 25, p. 224.

(79) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 3 Sed contra, les trois premiers paragraphes. Borgnet, 25, p. 224.

(80) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 2 *art.* 16, Borgnet 25, p. 71 ss. Saint Albert s'inspire ici de Saint Augustin, I *de Doctrina christiana.*

nous comprenons qu'il dépasse ce que nous en disons ; mais nous sommes portés par le désir de le saisir et de dire quelque chose de sa nature ineffable[81]. Nous lui donnons les noms qu'il est mieux d'être que de n'être pas, c'est-à-dire les noms qui désignent ce qui se trouve réellement en lui avant de se trouver dans les créatures. Nous l'appelons être, vie, intellect, sagesse, bonté. Ces noms ne sont pas symboliques, comme celui de pierre, par exemple. Ils sont mystiques, car ce qu'ils désignent en Dieu reste caché. En nommant ainsi Dieu, nous n'ignorons donc pas qu'il est au-dessus de tout nom et que tout langage défaut quand il s'agit de lui. Le caractère mystique de tels noms, sur lequel reviendra saint Albert en commentant le *De divinis nominibus*, tient donc, en cette perspective, à leur mode de signification qui répugne à la chose divine infiniment simple — les noms la désignent par mode de composition —, parfaite — les noms la désignent imparfaitement —, substance — les noms la désignent par mode d'accident. Dieu est donc et n'est pas ce qu'ils désignent, il transcende leur signification. Dieu est vie, car la vie est d'abord en lui ; il est non-vie, car il n'est pas vie comme le laisserait entendre le mode de signification du nom de vie ; il est vie par excellence et surexcellence, car il dépasse tout ce qui est vie.

Comme chez Robert Grossetête, nous retrouvons ici le problème des négations et des affirmations relatives à Dieu. Selon Albert le Grand, nos négations sont absolument vraies : elles disent ce que Dieu n'est pas, corporel, par exemple, ou corruptible. Nos affirmations par contre sont « inconsistantes » dans la mesure où les affecte le mode de signification des noms dont elles sont composées. Toutefois Albert le Grand se sépare de Robert Grossetête en ce qu'il admet qu'abstraction faite de ce mode Dieu est vraiment en lui-même être, sagesse, bonté, de tels noms signifiant ce qui est réellement et d'abord en lui[82].

Robert Grossetête n'avait pas négligé le problème de l'ordre des noms divins. Albert le Grand reconnaît son bien-fondé, mais lui donne une nouvelle réponse. Son Commentaire des Sentences propose en effet plusieurs classifications raisonnées des noms divins, celles d'Ambroise, de Damascène et de Pierre Lombard[83]. Saint Albert signale même le lien qui existe entre ce nouvel aspect du problème et les questions précédemment traitées : Dieu est-il désignable nominalement, l'est-il par un ou plusieurs noms, que signifient les noms en Dieu, ce qu'ils signifient se trouve-t-il en lui d'abord, comment les noms s'appliquent-ils à lui? Albert renvoie à la distinction seconde de son commentaire où

(81) Albert le Grand, *id.* Ici saint Albert renvoie à Denys, *De divinis nominibus*, cap. 1 et 7 et à *Exod.* III-15 dans le *Sed contra*, par opposition à Denys, *De divinis nominibus*, cap. 1 et 7, *Théologie mystique*, cap. 5 auxquels il joint une objection tirée du *Liber de causis*.

(82) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 2 *art.* 17 *Sol.* Borgnet 25, p. 73.

(83) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 22, *art.* 1, Borgnet 25, p. 566 et ss.

il avait abordé et résolu ces difficultés[84]. Cet ordre des noms divins suppose leur distinction ; il est celui des attributs ou des propriétés ; il est intrinsèque à Dieu pour autant que chaque nom, par ce qu'il signifie, exprime ce qui est véritablement en lui et ce qu'il est véritablement. Cet ordre est réel pour autant qu'à chaque raison de nom correspond quelque chose *(aliquid)*, une chose *(res)*[85]. L'idée de cette réalité, de cette immanence, informe, semble-t-il, les remarques de saint Albert, dans ce même Commentaire des Sentences, sur la classification dionysienne des noms divins du *De divinis nominibus* en fonction de la causalité[86] et son commentaire du *De divinis nominibus*, nous le verrons, classera les noms divins, essentiels et personnels, d'après les implications de leurs raisons.

Cette valeur nouvelle que prennent chez Albert le Grand nos affirmations sur Dieu, cette dimension nouvelle de la solution proposée au problème de l'ordre des noms divins supposent une perception de l'altérité des noms que fonde ce qu'il faut bien appeler un certain réalisme de ce que chacun d'eux signifie, sans que toutefois soit compromise la simplicité divine, et sans que l'on se réfère préalablement à la créature. Cette valeur et cette dimension sont absentes chez Robert Grossetête : il ne conçoit l'altérité et l'ordre des perfections divines qu'en fonction des processions bénéfiques et de l'ordre des créatures[87].

Albert le Grand eut donc l'intuition que l'altérité des noms divins répondait à celle des raisons divines, même infinies. Il ne présente pas son intuition pour absolument certaine[88]. Il est même possible, nous le verrons, que cette intuition fut préparée par un courant de pensée dont Robert lui-même témoigne en sa critique de l'usage des noms abstraits

(84) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 22, *Divisio textus*, Borgnet 25, p. 565 et ss.

(85) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 3, Borgnet 25, p. 223 et ss.

(86) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 22, *art.* 1, *quaestiunc.* Borgnet, 25, p. 568 et ss.

(87) Robert Grossetête, *De divinis nominibus*, *cap.* 5 ; voir Appendice 3. Je note qu'elles sont aussi absentes et pour les mêmes raisons de l'*Extractio* de Thomas Gallus (*De divinis nominibus ;* Dom Chevallier, *Dionysiaca*, t. 1, Paris 1937, p. 692, l. 321-327) et de l'*Explanatio* du même auteur (*De divinis nominibus cap.* 5 ; voir Appendice 4). Elles le sont encore, pour des raisons identiques chez le Ps. Pierre d'Espagne (*De divinis nominibus*, *cap.* 5 ; voir Appendice 5). Elles ne se retrouveront ni dans le Commentaire du *De divinis nominibus de* Saint Thomas (*cap.* 1, n° 104, *cap.* 2, n° 208, *cap.* 4, n° 261-265, *cap.* 5, n° 610, 613, 641-649, 672, § 2, *cap.* 11, n° 896. Ed. Pera, 1950), ni dans le *Contra Gentiles*, ni dans la *Somme théologique* (*Prima pars* q. 1-25) où pourtant l'analyse ordonnée des noms divins est manifeste. La position d'Henri de Gand sur ce point dans sa Somme diffèrera également de celle de saint Albert, encore qu'il ne fonde pas en Dieu qui se connaît et dans l'intellect créé qui connaît Dieu la différence actuelle et par voie de conséquence l'ordre des attributs sur le rapport d'efficience de Dieu à l'égard de ses créatures (Henri de Gand, *Summae secundae partis*, *art.* 51, *quest.* 1, éd. Paris, 1520, fol. 52, v°-53 v°. Voir aussi *art.* 52, *quaest.* 163, fol. 56 r°-60 r° et *Quodlibet* V, *quaest.* 1, éd. Paris, 1518).

(88) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 3 *sol ;* Borgnet 25, p. 223, et ss.

positifs pour désigner Dieu en ce qu'il est.[89]. De toutes manières, Albert le Grand se montre assez fier de son hypothèse[90] et il en souligne au besoin la fécondité, qu'il s'agisse de l'intelligence des attributs divins[91] ou des relations trinitaires[92]. Elle rend compte en outre de la classification raisonnée des noms divins du Commentaire des Sentences où Pierre Lombard citait Ambroise et Damascène[93] ; elle sous-tend le Commentaire du *De divinis nominibus*. Pour rester dans les perspectives de ce travail nous pouvons dire, semble-t-il, qu'elle vise à sauvegarder les exigences conjointes de l'incompréhensibilité et de la simplicité divines.

Ne l'aurait-il pas conçue, en outre, pour sauver d'une façon aussi satisfaisante que possible la vérité de nos énonciations sur Dieu à la fois simple et incompréhensible? Aux yeux de saint Albert cette vérité

(89) Jean Duns Scot aurait-il retrouvé l'essentiel d'une perspective semblable dans son *Opus Oxoniense* (I *dist.* 8 *quaest.* 4, *art.* 1, nos 14-15 et *Ad argumentum principale respondeo*, no 25 ; Paris Vivès 1893, t. 9, pp. 653-655 et 673-674) où, conjointement à leur infinité propre il maintient la non identité formelle des perfections essentielles ? Il aurait ainsi retrouvé l'essentiel de la pensée de saint Albert mais ne le rejoindrait pas sur la raison de l'identité réelle des perfections entre elles et avec l'essence. Dans ses *Reportata Parisiensia* (*Prol. quaest.* 1 *art.* 4, nos 43, 46, 50, éd. Vivès, t. 22, pp. 29-30 ; 30-31 ; 32-33) il montre la possibilité d'un ordre entre les perfections divines à partir de l'essence tant pour l'intellect viateur que pour l'intellect divin (Voir *Reportata Parisiensia*, *loc. cit. art.* 3, nos 16, 17, 37, pp. 16-17 ; 26-27 et *Quodlibet I*, no 3, éd. Vivès t. 25, p. 6, *Quodlibet V*, no 25, *loc. cit.*, p. 228-229).

De même, François de Meyronnes, dans son *Opus Baccalaurei* (*dist.* 9 ; voir Appendice 6) discernera un ordre entre les attributs divins qui pullulent à partir de l'essence, ordre qui n'implique aucune imperfection. Dans le *Conflatus*, (*dist.* 33 *quaest.* 3. Voir R. Roth, OFM, *Franz von Mayronis OFM. Sein Leben; seine Werke, seine Lehre von Formalunterschied in Gott*, Werl in Westfalen, 1936, p. 412-413) François de Meyronnes parlera encore de l'ordre entre les modalités ou déterminations de l'essence divine. Ces deux ouvrages de François de Meyronnes livrent le sens de la très brève remarque de son Commentaire du *De divinis nominibus* (*Cap.* 5, ms. Vatican lat. 900, fol. 68 b-c ; éd. en préparation) où il précise comment entendre l'altérité des perfections divines que semble nier Denys : celui-ci, dit-il, pense seulement à leur unité essentielle.

Si Scot avait retrouvé l'essentiel de l'hypothèse de saint Albert sur l'altérité des raisons divines même infinies, cette hypothèse aurait eu une réelle fortune chez deux éminents théologiens de l'ordre des Mineurs. Elle informera plus tard des polémiques entre « thomistes » et « scotistes », car il apparut à certains et semble-t-il avec raison que saint Thomas lui-même l'utilisa à une certaine période de sa réflexion théologique. Il n'est d'ailleurs pas exclu que saint Albert ait cru bon d'assombrir dans ses œuvres postérieures sa première interprétation : une certaine hésitation semble se faire jour dans le Commentaire de la Théologie mystique *cap* 5, (éd. Borgnet 14, p. 859-860).

(90) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 4 *Sol.* Borgnet 25, p. 225 et ss.

(91) Albert le Grand, *loc. cit.*

(92) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 33, *art.* 5, *Sol.* Borgnet 26, p. 150 et *dist.* 34 *art.* 1, *Sol.* Borgnet 26, p. 163.

(93) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 22, Borgnet 25, p. 565, et ss. et *art.* 1 et 2 p. 566 et ss.

implique non pas l'exercice d'une causalité divine, mais le rapport de notre intellect avec ce que chaque nom, fondé en réalité, signifie irréductiblement, au sein même de l'infini. Comme tel, celui-ci demeure incompréhensible en soi pour tout esprit créé. Il n'est cependant pas inconnaissable en ce qu'il est. Incompréhensibilité n'est donc pas inconnaissabilité de ce que Dieu est. Saint Albert distingue ces deux notions dans son commentaire du *De divinis nominibus*[94]. Déjà supposée dans le Commentaire des Sentences[95], cette distinction implique à son tour la reconnaissance d'une certaine univocité entre Dieu et la créature[96] ; cette univocité ne supprime pas la distinction d'essence mais requiert la persistance en Dieu et dans la créature d'une même signification lorsque le même nom est donné à l'un et à l'autre[97]. Il devient dès lors normal d'insister sur la valeur de nos affirmations en tant que ce que signifient les noms dont nous faisons un sujet et un prédicat se trouve en Dieu avec ses implications essentielles[98].

Ce sont là on s'en doute des perspectives étrangères à Robert Grossetête ainsi qu'on en peut juger par son Commentaire de la Hiérarchie céleste auquel d'ailleurs il renvoie dans son Commentaire des Noms divins[99]. En effet, dit-il, de ce qu'il n'y a rien d'essentiel ou de substantiel qui soit commun à Dieu et à d'autres, de ce qu'il ne peut donc y avoir entre lui et eux aucune univocité au plan des noms qui signifient l'essence, Robert Grossetête conclut que nul nom essentiel n'a la même signification quand il est dit de Dieu et d'un autre. Le nom *Tetragrammaton* excepté, nul nom ne signifie l'essence même de la divinité a) d'abord *(primo)*, b) avec le plus de précision ou exactement *(proximo)*, c) purement *(pure)*, d) absolument *(precise)*. Malgré ce que prétendent certains, les noms dits essentiellement de Dieu ne lui sont donc pas attribués selon leur signification première et immédiate — car alors tout discours sur Dieu est impossible — ; ces noms lui attribuent ce que leur signification immédiate manifeste de quelque manière être en lui. Ainsi le vestige manifeste-t-il la forme du pied qui l'imprime. Il y a donc de Dieu des manifestations plus ou moins semblables. Certaines réalités sont, à titre de vestiges, des similitudes ou imitations plus expressives de Dieu que d'autres : raison, intellect, substance, lumière, vie ; elles sont des symboles, des formations, des similitudes et des manifestations semblables de Dieu. Les symboles, formations, similitudes et manifestations dissemblables

(94) Voir Appendice 7, §§ 12, 13, 14, 16.

(95) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 2 *art.* 13, Borgnet 25, p. 68.

(96) Albert le Grand, *De divinis nominibus ;* voir Appendice 7, § 1. Rapprocher de I *Sent. dist.* 8 *art.* 3 *Sol.* Borgnet 25, p. 224.

(97) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 3 *Sol.* Borgnet, 25, p. 224.

(98) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8 *art.* 3 *Sol.* Borgnet 25, p. 224, et *art.* 4, p. 226.

(99) Comparer avec Robert Grossetête ; voir Appendice 1, §§ 75 et 76. — Les références explicites au Commentaire de la Hiérarchie céleste se lisent §§ 28, 68, 87.

sont les vestiges de moindre densité qui imitent Dieu d'une façon moins expressive et plus obscure : si donc, pour concrétiser ces manifestations dissemblables, on dit de Dieu qu'il est invisible, infini, incompréhensible, ces trois noms, selon leur signification première et propre, ne diront pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. On se trouve ici en face d'une prédication négative de Dieu ; cette prédication est vraie et il est possible qu'elle repose sur une certaine univocité entre Dieu et certaines créatures : « invisible » se dit de Dieu, en effet, et d'une créature que la vue ne peut saisir. Mais, quoi qu'en dise la lettre de Denys qui parle de manifestations dissemblables, de tels noms privatifs, selon leur signification première propre et exclusive, ne sont pas des noms symboliques ou des manifestations imaginaires de Dieu.

Aussi bien, non seulement ces noms privatifs écartent-ils de Dieu ce qu'il n'est pas, mais par le rejet de Dieu de tout ce qu'il n'est pas, suggèrent-ils qu'il est au-dessus du pouvoir d'être ce qu'on dit qu'il n'est pas, que sa puissance dépasse incomparablement la puissance d'être ce qu'on nie de lui, et pareillement que son essence dépasse de façon incomparable toute essence niée de lui. Plus grande, plus noble est donc la puissance ou l'essence qu'on écarte de Dieu, plus évidemment par ce rejet même on manifeste la suréminence de sa puissance et de son essence ; ce faisant on ne loue donc pas moins Dieu ; mais peut-être plutôt le loue-t-on davantage en niant qu'il soit raison, intellect, substance,... qu'en le nommant raison, intellect, substance...

S'agit-il maintenant des similitudes semblables de Dieu, nous entendons toute créature, quelle que soit son excellence, clamer fortement, par l'évidence même de sa possibilité dans l'ordre de l'être, (venue du néant, elle peut y retourner, pour ce qui est d'elle), qu'elle n'est pas Dieu, qu'elle n'est pas ce qu'il est, qu'elle n'est pas ce qu'est nécessairement celui de qui est tout être. S'ils disent cela même qu'ils clament en signifiant, les noms de toutes les créatures disent donc que cette signification n'est pas Dieu ; ils manifestent ce que Dieu n'est pas. Ainsi en est-il à plus forte raison des noms que portent les créatures sujettes à la corruption. Mais puisque toute créature a en soi quelque vestige de son créateur, ou plus exactement, peut-être, puisque toute créature, selon tout elle même, est vestige de son créateur, puisque, dès lors, toute créature signifie et raconte Dieu, toute créature fait connaître de façon plus ou moins expressive, selon sa propre excellence, sa propre raison éternelle qui se trouve dans l'esprit divin et à l'image de laquelle elle est faite, ou quelque opération divine. Mais il apparaît que plus une créature supérieure, délicate, excellente et incorruptible, clame, par l'évidence de sa possibilité de se corrompre, par l'évidence de son éloignement de l'être nécessaire, qu'elle n'est pas Dieu, plus celui-ci est loué et honoré par cette négation même, car elle le dit d'autant plus excellent et d'autant plus grand.

Mais si ce qui est et ce qui est vrai parlent de Dieu, le non-être et le

faux en parlent également. De tout faux, en effet, même de cette fausseté que Dieu n'est pas, il suit que la vérité existe et dès lors que Dieu est, puisqu'il est vérité. En conséquence, toute négation, toute privation concernant Dieu, par ses implications en ce qui touche à ce qu'il n'est pas et à la suréminence de sa puissance et de son essence, toute affirmation concernant Dieu par ses implications en ce qui touche ce qu'il n'est pas et par sa valeur symbolique fondée sur la nature de la créature vestige du créateur, tout vrai et tout faux par ce qu'ils permettent de conclure nécessairement, louent, glorifient, honorent, vénèrent Dieu comme au-dessus du monde, au-dessus de ce qui le manifeste. Mais cette louange ne consiste pas à ajouter à la substance divine, laquelle n'a rien qui lui soit surajouté puisqu'elle est simple, puisqu'elle se trouve à l'extrême pointe de la simplicité et n'a rien dès lors en elle qui ne soit elle-même.

Les négations peuvent donc être utilisées en propriété et vérité pour parler de Dieu, mais nulle affirmation sur Dieu n'est vraie selon la signification propre de son prédicat qui désigne en propriété l'un quelconque des êtres inférieurs à Dieu. Il est donc plus propre et plus évidemment vrai de dire de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. La tradition sacerdotale qui se cache sous les figures suggère que l'on dit vrai quand de la théarchie on dit qu'elle n'est pas comme l'un des êtres. Dieu ne l'est pas en effet, son être n'est pas comme celui de quelqu'être, mais incomparablement au-dessus. S'il en était autrement, on pourrait assimiler Dieu à la créature, ce qui est contraire à l'enseignement des prophètes. Nous ignorons et il est nécessaire que nous ignorions son infinité supersubstantielle, non-intelligible, car il est au-dessus de tout intellect, ineffable, car il est au-dessus de toute parole, tant que nous ne ferons pas un seul esprit avec son infinité par une adhésion qui nous dépasse[100].

La façon dont Robert expose sa pensée en ce passage de son commentaire de la Hiérarchie céleste éclaire bien ce qu'il s'efforce de faire entendre en commentant le *De divinis nominibus* sur l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de nommer Dieu par des affirmations qui seraient vraies à raison de la signification des noms positifs dont nous les composerions. Robert développe les conséquences de la non univocité radicale qu'il croit découvrir entre Dieu et la créature et de ce que, selon lui, la signification première et immédiate d'un nom même positif et abstraitement considéré ne se retrouve pas en Dieu. Il en résulte que les négations apparaissent propres et vraies et que nulle affirmation ne l'est et ne peut l'être. Ainsi Robert Grossetête et Albert le Grand s'opposent-ils sur le thème, en vérité ici fondamental, de l'univocité et sur ses corollaires immédiats en matière de langage théologique. Or si le premier ne nuance pas en réalité son concept d'univocité, tel n'est pas le cas du second. Il va de soi, en effet, que l'univocité dont parle le Commentaire des

(100) Robert Grossetête, *Hiérarchie céleste;* voir Appendice 8.

Sentences de saint Albert à propos de la non-synonymie des noms divins n'est pas absolue, et c'est à la préciser qu'il s'était employé quand il se demandait, par exemple, si « être » se dit univoquement de Dieu et de la créature[101]. Cette notion d'univocité pareillement nuancée reparaît dans le Commentaire du *De divinis nominibus* et elle conditionne la façon dont on y envisage les noms divins[102], alors cependant qu'on y considère toujours Dieu comme un infini intelligible séparé de notre intellect[103].

Dès lors, les négations nomment-elles Dieu en propriété et faut-il les employer de préférence aux affirmations? Comme il le fit déjà lorsqu'il se demandait si Dieu était pour les bienheureux invisible et incompréhensible[104], Albert le Grand distingue à nouveau le plan du *quia est* et du *quid est*, tout en rappelant que, de soi, Dieu est parfaitement connaissable et désignable par des noms puisqu'il est acte parfait, acte pur. Mais Dieu n'est pas à notre échelle. Nous ne pouvons donc le connaître que d'une manière confuse ; d'une part en effet nous ne comprenons pas ce qu'il est, d'autre part nous ne savons que confusément son existence. Une connaissance distincte de cette existence supposerait l'atteinte préalable d'un effet de Dieu qui lui fût univoque, immédiat et essentiel. Il est donc exclu que nous puissions nommer Dieu affirmativement en ce qu'il est. La désignation affirmative n'est réalisable qu'au plan du *quia est* à partir de ses effets, mais comme l'univocité de Dieu et des effets n'est pas telle qu'il serait souhaitable pour obtenir de lui une connaissance distincte, il reste que, même au plan du *quia est* la négation l'emporte en propriété sur l'affirmation et que nous devons principalement l'employer si nous choisissons cette perspective[105].

Il y a donc un lien de fait entre la causalité divine et l'usage des noms positifs. Cette causalité implique une certaine univocité de Dieu et de la créature, univocité dont nous savons qu'elle exclut en Dieu toute participation[106]. Cette notion de l'univocité qui se trouvait exposée dans le prologue du *De divinis nominibus*[107] reparaît maintenant sous les espèces d'une analogie telle que Dieu est, selon sa substance même, « quelque chose » *(aliquid)* comme vie, sagesse... à quoi participent, autant qu'elles le peuvent, les créatures. Ce rapport de la créature à Dieu qui de soi est vie, sagesse, et qui le serait sans devoir créer, sans créer effectivement, suffit à fonder sur sa causalité, grâce à laquelle nous connaissons Dieu, toute désignation affirmative le concernant[108]. Cette

(101) Albert le Grand, I *Sent. dist.* 8, *art.* 7, *Sol.* et *ad* 3, Borgnet 25, p. 228 et ss.
(102) Albert le Grand, *De divinis nominibus*, Appendice 7, § 1.
(103) id. § 5.
(104) id. § 6.
(105) id. § 7.
(106) Voir note 101.
(107) Voir note 102 et Appendice 7, §§ 3, 4, 8.
(108) Albert le Grand, Appendice 7, § 8 et §§ 1, 3, 4, 7, 9, 10, 11, 13, 16.

désignation sera imparfaite comme il se doit[109], elle ne portera jamais sur ce que Dieu est en un plan autre que celui du *quia est*[110]. Voyons même qu'en un sens, antérieur à tous les autres selon sa raison, plus spécialement ordonné à désigner Dieu, le nom *Qui est*, par suite de sa proximité même de Dieu est plus éloigné que tout autre de notre connaissance. L'être de Dieu n'est pas le terme d'une résolution allant du complexe au simple ou d'un effet proportionné à sa cause. Le mode d'être divin nous demeure inconnu. Aussi savons-nous seulement de Dieu qu'il est et le savons-nous d'une manière confuse. Nous savons incomplètement le mode d'exister auquel se rapporte chacun des noms que nous lui donnons : tous dépendent du premier d'entre eux qui, en un sens, nous est incertain, pour autant que ne comprenant pas parfaitement l'être divin, nous sommes incapables d'en déterminer exactement l'essence. Dieu nous est indicible et admirable en chacun de ses noms ; il est en soi au-dessus de soi tel qu'il est en notre connaissance[111], surtout s'il s'agit de notre connaissance actuelle[112]. Il reste qu'ici-bas ou dans la patrie[113], et sans quitter le plan du *quia est*, nous l'atteignons en sa nature[114].

A quoi pourrait donc tenir sur ce point fondamental la différence entre Robert Grossetête et Albert le Grand? Il est difficile de répondre à cette question. Je note cependant qu'Albert se sépare de Robert en ce qu'il disjoint l'incompréhensibilité de ce que Dieu est en soi de l'inconnaissabilité de ce qu'il est en soi. A la différence de Robert, encore, Albert distingue le double plan dans la nature divine du *quid est* et du *quia est*[115]. Il perçoit en outre la possibilité d'atteindre ce qu'est Dieu au niveau du *quia est* et de ne l'atteindre qu'à cet étage, même si nous le voyons en son essence d'une vision béatifique, Dans cette perspective, Albert le Grand lie l'inconnaissabilité, l'incompréhensibilité divines à l'infinité du *quid est* divin et explique l'imperfection de notre connaissance du *quid est* au plan du *quia est* par la transcendance de Dieu sur tout le créé. Mais il admet que sans dépasser le plan du *quia est* nous atteignons Dieu, malgré son infinité, en son *quid est* parce qu'en lui nous atteignons des raisons

(109) Albert le Grand, Appendice 7, §§ 2, 3, 4, 5, 6.

(110) Albert le Grand, Appendice 7, §§ 6, 7, 9, 10, 12, 13, 16.

(111) Albert le Grand, Appendice 7, § 9. Saint Albert s'inspire-t-il ici du sens que *certitudo* revêt chez Avicenne auquel d'ailleurs il se réfère très souvent dans son commentaire du *De divinis nominibus?* Voir Avicenne 1 *Met. c.* 6 éd. Venise 1508, fol. 72d et 9 *Met. c.* 2 *loc. cit.* fol. 103a. Voir aussi Albert le Grand, Appendice 7, §§ 12, 14.

(112) Albert le Grand, Appendice 7, § 2.

(113) Albert le Grand, Appendice 7, §§ 13, 16.

(114) Albert le Grand, Appendice 7, §§ 13, 16.

(115) Albert le Grand, Appendice 7, § 13. — Voir aussi H. F. Dondaine, O. P., *Cognoscere de Deo « quid est »*. Recherches de Théologie ancienne et médiévale, t. 22, 1955, pp. 72-78.

qui sont lui-même[116], sa nature[117]. Or, peut-on dire, ces raisons sont des formes[118]. Comme notre voie d'accès à Dieu est le nom divin tel que nous le lisons dans l'Écriture, tout non divin exprime une forme qui se retrouve d'une manière univoque, au sens qui fut précisé, en Dieu et la créature. Mais s'il en est ainsi, la règle d'Alain de Lille, selon laquelle « *omne nomen datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma* »[119], n'est pas absolument exacte quand il s'agit de Dieu. Sa conséquence : « *omnes affirmationes de Deo dicte, incompacte, negationes vero vere* »[120] ne l'est pas davantage. Il faut interpréter d'une autre façon la vérité des négations en Dieu. Elles seront absolument vraies car elles diront ce que Dieu n'est pas, alors que les affirmations n'exprimeront pas parfaitement ce qu'il est[121], elles seront même plus vraies que les affirmations par voie de causalité et d'éminence[122], car dans leur cas ce que signifie le nom est absolument vrai, alors qu'il ne l'est pas en son mode de signification dans les affirmations[123]. Mais celles-ci sont également vraies dans le sens qu'établirent

(116) Albert le Grand, 1 *Sent. dist.* 2 *art.* 11, *Sol.* Borgnet 25, p. 66.

(117) Albert le Grand, Appendice 7 §§ 2, 6, 13, 16.

(118) Albert le Grand, 1 *Sent. dist.* 2 *art.* 11 *Sol.* Borgnet 25, p. 66 et Appendice 7, § 8.

(119) Alain de Lille, *Theologicae Regulae*, *Reg.* XVII. Omne nomen datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma. Cum omne nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma, unde Boetius ait : Rebus ex materia formaque constantibus, solus humanus animus exstitit, qui, prout voluit, nomina rebus impressit, ad significandum divinam formam translatum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe ; pronominatur enim nomen, cum significat divinam usiam ; meram enim significat substantiam : et cum videatur significare suam formam, sive qualitatem, non significat quidem, sed divinam formam, ut cum dicitur : Deus justus, vel bonus. Pat. lat. t. 210, col. 629.

(120) Alain de Lille, *loc. cit. Reg.* XVIII. Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae. Tunc affirmatio composita, sive compacta dicitur, cum compositionem significat, quam significare videtur. Ut cum dico : Petrus est justus : haec affirmatio significare videtur compositionem justitiae ad Petrum, et significat quidem. Imcompacta vero, sive incomposita dicitur affirmatio, cum non significat compositionem, quam significare videtur : ut cum dicitur, Deus justus ; non enim ibi significatur compositio justitiae ad Deum, non enim componitur, vel inhaeret ; et potius significatur esse justitia quam justus. Negationes vero de Deo dictae, et verae et propriae sunt ; secundum quas removetur a Deo quod ei per inhaerentiam non convenit. Unde Dionysius attendens quid de Deo dicatur per causam, potius attendens sensum ex quo fiunt verba, quam sensum quem faciunt verba ; potius considerans quid ex quo dicatur quam quid de quo, dicit : Deus est justus, pius, fortis. Item, potius considerans quid Deo non conveniat per proprietatem quam quid de Deo dicatur per causam, dicit : Deus non est pius, fortis, misericors ; potius removens auctoritatem dicendi quam veritatem essendi. Pat. lat. t. 210, col. 630. Voir aussi Alain de Lille, Somme « *Quoniam homines* », éd. P. Glorieux, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, t. 20, 1953, pp. 113-364, n° 9, 9a, 9b, 9c, 10, 10a, 10b, 12.

(121) Albert le Grand, 1 *Sent. dist.* 2 *art.* 17 *Sol.* Borgnet, 25 p. 72 et *dist.* 3, *art.* 10 *ad* 2, Borgnet 25, p. 100.

(122) Albert le Grand, Appendice 7, § 15.

(123) Albert le Grand, Appendice 7, § 14.

les commentaires des Sentences et du *De divinis nominibus*[124] et qui diffère du sens proposé par Robert Grossetête. Elles le resteront tant que saint Albert reconnaîtra l'altérité des raisons divines et fondera sur elles la vérité des noms divins[125]. Cette perspective, on l'a vu, était assez étrangère à Alain de Lille dont d'ailleurs le commentaire de la règle dix-huitième livre une méthode d'interprétation de Denys[126]. Thomas Gallus, on le sait également, refuse dans son *Explanatio* non seulement toute altérité en Dieu, comme il l'avait fait dans son *Extractio*[127], mais nie à la sagesse toute puissante elle-même tout pouvoir de distinguer diversité et pluralité entre les noms divins[128]. Il apparaît donc que l'hypothèse des altérités fondées en réalité divine et comme telles irréductibles semble avoir des origines assez lointaines et se dessiner avec assez de rigueur chez Alain de Lille, Thomas Gallus et Robert Grossetête, pour nous limiter aux auteurs que nous avons étudiés ici même. Albert le Grand tenta de la justifier pour l'utiliser dans ses commentaires des Sentences et du *De divinis nominibus*. Cette justification de cette utilisation éclairent la disparité des positions doctrinales qui se révèlent au sujet des noms divins entre saint Albert et Robert Grossetête. Tout porte à croire qu'il s'agit d'un épisode de la lutte entre porrétains et anti-porrétains, mais on peut aussi se demander si Albert le Grand ne prenait pas position également à l'égard de saint Augustin, tel qu'il le lisait dans les Sentences de Pierre Lombard. Et c'est à répondre à ces questions qu'un prochain travail sera consacré.

F. Ruello.

(214) Albert le Grand, 1 *Sent. dist.* 2 *art.* 17 *Sol.* Borgnet 25, p. 72 et Appendice 7, §§ 8, 10.

(125) Il y aurait lieu de déceler l'influence réelle qu'exerça Averroes XII *Met. text.* 39 ed. Venise 1560, sur le commentaire de la Théologie mystique c. 5 Borgnet 14 p. 859-860.

(126) Voir note 120.

(127) Thomas Gallus, *De divinis nominibus*, *cap.* 5, *Extractio. Dion.* 1, 692, l. 326-328.

(128) Thomas Gallus, *De divinis nominibus*, *cap.* 5, *Explanatio*, Appendice 4. Je note que Thomas Gallus ne fait pas allusion à la sagesse divine toute puissante dans son *Extractio*, *loc. cit.* Cela explique sans doute que le pseudo Pierre d'Espagne rejetant lui aussi toute altérité que signifieraient les noms divins n'y fasse pas plus allusion. On sait que cet auteur suit de près le texte de l'*Extractio*. Voir Appendice 5.

Appendice 1

Robert Grossetête. *De divinis nominibus*. Commentaire du chapitre 1.

Paris Bibl. nat. lat. 1620, fol. 1b-8a.

[*1re section*]

1. Scripturus iste pater beatus Dionysius de divinis nominibus, qui labor excedit omnem humanam virtutem et cujus laboris pondus omnino est importabile preterquam a solis[1] omnia in Christo ipsos confortante potentibus, primo alloquitur Timotheum cui scribit, manifestans ei de quo proponit scribere, utpote de divinis nominibus, et quod ad hujus scripture ad intelligendum profundissime et difficillime dilucidationem prescripsit librum theologice subfigurationes inscriptum. Ait itaque : *nunc autem, o beate*, Timothee videlicet, *post theologicas subfigurationes* seu, ut est in greco, hypotyposeis, *veniam* seu transibo (S) *ad reserationem* seu explicationem, *divinorum nominum, ut possibile*, mihi videlicet virtute Christi me confortantis adiuto.

2. Ostenso autem de quibus intendit dicere, cum de hiis convenienter dicere sit supra humanam eloquentiam et sapientiam, et[2] solius sit virtutis Spiritus Sancti scilicet[3] moventis virtutem sapientialem et prolocutivam Deum et divina intelligentium et proloquentium, et sic sit convenienter de hiis dicere : virtutis theologorum mote a Spiritu Sancto, secundum quam virtutem sic a Spiritu motam uniuntur theologi divinis ineffabilibus et incognitis ut ea ineffabiliter et incognite cognoscant et proloquantur, adjungit quod de divinis nominibus intendit dicere non in suasibilibus verbis humane sapientie sed in ostensione virtutis predicte, ut[4] videlicet in sua dictione sit manifestum quod non loquitur ex humana virtute nuda sed ex virtute illuminatione Sancti Spiritus informata et mota, ut sit manifestum verba magis esse Sancti Spiritus in eo loquentis quam eius qui loquitur.

3. Hoc est itaque quod sequitur : *sit autem et nunc*, id est etiam in hoc opere sicut in aliis, *nobis eloquiorum lex predeterminata* seu predefinita (E, S), hec scilicet *nos asseverare veritatem dictorum de Deo*, id est divinorum nominum, *non in suasibilibus humane sapientie verbis, sed* in demonstratione seu ostensione *virtutis theologorum mote a Spiritu*, Sancto

(1) soli.
(2) *om.* et.
(3) *om.* scilicet.
(4) *om.* ut.

videlicet, *secundum quam*, virtutem scilicet theologorum a Spiritu motam, *coniungimur* seu concopulamur, *ineffabiliter et incognite*, *ineffabilibus et*[5] *incognitis* id est Deo et divinis, nec humana eloquentia effabilibus nec humana intelligentia cognoscibilibus.

4. Coniungimur, inquam, *secundum meliorem unionem eius virtutis rationalis et intellectualis que secundum nos*, id est que nostra est, *et operationis* a rationali videlicet et intellectuali virtute procedentis. Etsi enim, secundum omnem virtutem naturalem a[6] libero arbitrio mobilem illuminatione Spiritus Sancti informatam et in operatione sua directam habeamus aliquam coniunctionem et unionem cum Deo et divinis, summa tamen et optima coniunctio et unio est cum virtus intellectualis naturaliter[7] comprehensiva sine medio syllogistico intelligibilium et virtus rationalis comprehensiva per medium, que sic coniunctim dicta comprehendit omnem potentiam et virtutem anime speculativam, a divino radio illuminata et in operatione directa adheret Deo[8] et divinis adhesione de qua dicitur : qui adheret Deo unus spiritus est ; que adhesio etiam ab humana eloquentia et sapientia, in quantum humana, est ineffabilis et incognoscibilis, sic itaque non presumptuose ex humana virtute dicet de hiis que supra virtutem humanam sunt, sed virtute divina humanam movente virtutem.

5. Sed ex hiis videri posset alicui quod iste beatus Pater presumptuose ascriberet sibi divini Spiritus participationem et ea participatione se unitum Deo et ineffabilibus et incognitis se ineffabiliter et incognite coniunctum ; cuius presumptionis suspicionem rationabiliter tollit cum adiicit se nihil intellecturum aut dicturum de Deo in reseratione nominum divinorum, nisi que ex eloquiis divinitus sunt manifestata ; que eloquia sacri theologi qui ea ediderunt non ex humana eloquentia aut sapientia ea depropserunt, sed a Spiritu Sancto illuminati et moti. Unde a cuiuscumque intellectu comprehendantur et per cuiuscumque os proferantur, aut cuiuscumque calamo scribantur ea intellecta, aut prolata, aut scripta non sunt in ostensione humane sapientie et eloquentie, sed et in ostensione virtutis theologorum qui eloquia ediderunt a Spiritu Sancto mote, non ratione[9]. Non igitur asserit auctor se asseveraturum veritatem dictorum de Deo in demonstratione virtutis Spiritus quam ipse participat, sed quam participaverunt theologi qui eloquia ediderunt. Non asserit hac virtute se unitum et coniunctum Deo, sed huiusmodi theologos et beatos in quorum persona dicit : *secundum quam ineffabilibus et incognitis ineffabiliter et incognite coniungimur*. Potest enim divina verba dicere,

(5) *om.* et.
(6) *om.* a.
(7) naturalis.
(8) *om.* Deo.
(9) *om.* non ratione.

in quibus operatur summe divinum divina virtus, etiam[10] qui divina virtute et gratia eum cum Deo uniente non participat, utpote sacerdos in mortali peccato existens verba consecrationis Eucharistie, in quibus divina virtus conficit corpus Domini divinissimum et ipsius sanguinem pretiosum.

[*2e section*]

6. Sequitur itaque : *universaliter igitur*, etc... quasi diceret : asseverabo veritatem in demonstratione virtutis a Spiritu mote, igitur universaliter, id est totaliter et omnino, *non audendum dicere neque etiam* seu quidem *intelligere* seu cogitare (S) *aliquid de supersubstantiali et occulta deitate preter ea que divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt manifestata.* Sequitur enim quod si nihil dicet nisi in demonstratione virtutis a Spiritu mote, nihil omnino dicet nisi ex eloquiis per Spiritum manifestatum.

7. Nec tamen ex eloquiis poterit ipsam sicut in se[1] naturaliter est divinitatem declarare, quia ut est et quid est in se ipsa sola novit. Unde subiungit : *ignorantie enim eius supersubstantialitatis ipsius* deitatis videlicet que supersubstantialitas scilicet est supple *super rationem*, id est omnem vim mentis per medium perscrutativam, *et intellectum*, id est vim absque medio syllogistico veritatis apprehensivam, *et substantiam* illam videlicet supremi ordinis que absque medio illuminante est immediate illuminationum a Deo susceptiva, huius, inquam, ignorantie *supersubstantialem scientiam reponendum ipsi*, deitati videlicet soli.

8. *Adspicientes*, nos scilicet, *tantum ad superius*, id est ad ipsam deitatem et eius non sui in se, sed eius qualescumque alterius modi per divina nomina declarationes *quantum radius thearchicorum eloquiorum indit se ipsum*, in mentes scilicet theologorum, *ad superiores splendores*, id est ad illuminationes theologorum animos splendificantes et sursum ducentes, splendores dico *constrictos* seu correptos, seu coarctatos (E)[2], id est commensuratos ipsis videlicet suscipientibus.

9. *Ea castitate*, id est munditia mentis et puritate, *et sanctitate*, id est in Deum directa devotione, que castitas videlicet et sanctitas *circa divina*, id est quantum et qualem decet esse circa divina. Et advertendum quod essentiam divinam, in quantum ipsa est lux inaccessibilis et a virtute cuiuslibet intelligentie create que et quid est in se ipsa incomprehensibilis, vocat hic auctor ignorantiam supersubstantialitatis ipsius deitatis. Solius itaque deitatis est ipsam que et quid est in se ipsa supersubstantialiter scire, nec fas est nobis in hac carne degentibus eniti ad amplius quam manifestat nobis divinorum eloquiorum radius indens nobis

(10) et.
(1) *add.* et.
(2) *om.* seu coarctatos.

splendores speculativos et contemplativos superiorum commensuratos nostre susceptibilitati preparate et moderate secundum castitatem et sanctitatem quam habemus circa divina.

10. Et posset quod transtulimus per ablativum : ea castitate et sanctitate, transferri per dativum sicut est in greco : ei castitati et sanctitati. Castitati enim et sanctitati nostre que circa divina commensurati sunt splendores quos nobis indit eloquiorum radius. Et quidem verum est quod commensurate et comproportionaliter nostre susceptibilitati suscipimus divinas illuminationes, quia etiam et angeli, per quorum mediationem eas suscipimus, suscipiunt illas secundum analogiam susceptibilitatis ipsorum, ut sic salvetur divina iustitia unicuique tribuens, non secundum tribuentis mensuram, que in se est infinita et non possibilis a quoquam suscipi, sed secundum propriam virtutem eius cui tribuitur.

11. Et hoc est quod subiungit : *etenim si quid oporlet omnino sapienti et veracissime theologie credere* que videlicet in pluribus locis asserit quod sicut omnia creavit Deus numero, pondere et mensura, sic omnibus similiter tribuit data bona ad bene esse secundum virtutem numeri, ponderis et mensure uniuscuiusque, hoc est, quia omnino in omnibus oportet ei credere, *divina revelantur*, celestibus videlicet intellectibus, id est angelis, *et conspiciuntur*, ab eisdem videlicet, *secundum analogiam cuiuscumque intellectuum*, id est angelorum, quos philosophia vocat intellectus. Et hec dico *thearchica bonitate*, id est divina bonitate[3] omnibus principante *distinguente* seu segregante (S), seu dividente, hoc est non totaliter, sed particulariter tribuente, *deodecenter*, hoc est ut Deum decet tribuere *immensurabilitilatem* seu immensurationem (S), seu immensitatem (H) sui videlicet et suarum illuminationum, *ut incomprehensibilem*, hoc est quia incomprehensibilem[4] et capi pro[5] sui immensitate impotentem, distinguente inquam immensurabilitatem *in salvativa iustitia eorum que in mensura*, hoc est creatorum, ut dictum est, in numero, pondere et mensura. Iustitia enim, que immensurabilitatem tribuit in mensura secundum analogiam cuiusque suscipientis[6], est suscipientium salvativa. Que, si tribueret immensurabilitatem in sua immensitate, non salvaret, sed magis perderet immensitatem suscipere et impotentes portare secundum analogiam.

12. Itaque nostre susceptibilitatis divinarum illuminationum modificata est nostra de divinis cognitio ipsa deitate in sua immensurabilitate manente incognoscibili, a se ipsa sola superessentialiter cognita. Quod probat auctor consequenter per virtutes comprehensivas inferiores non

(3) *om.* id...bonitate.
(4) *om.* hoc...incomprehensibilem.
(5) pre.
(6) suscipitis.

potentes attingere ad comprehensionem eis naturaliter superpositorum[7] et nature sublimioris excellentia dissimilium, utpote vis sensitiva, que est infima virium apprehensivarum, apprehensiva tantum corporalium presentium non potest comprehendere intelligibilia, et vis imaginativa que format et figurat et fingit et componit et dividit etiam absentia qualia fuerunt in sensu presentia et[8] non potest comprehendere simplicia et infigurabilia, et intellectus humanus phantasmatibus admixtus et non ab omni materiali phantasia abstractus non potest comprehendere incorporalium puram informitatem abstractam ab omni formatione et figuratione et situ materiali.

13. Multo igitur magis essentia divina que secundum rem omnis sue nominationis in infinitum excedit omne comparticipans secum consimili nominatione non potest a quoquam in illa infinitate comprehendi, utpote ipse supersubstantialis substantia a nulla substantia est comprehensibilis et intellectus super intellectum et mens super mentem a nullo intellectu vel mente, et sic de consimilibus. Si etiam propter infinitissimum excessum omnium nominabilium convenientissime nominatur omnium abnegatione, utpote non ens, non substantia, et sic de ceteris nullo modo quod est aliquid attingere potest ad plenam comprehensionem eius, in quantum tale, quod, propter sui infinitam excellentiam ad omne, est non aliquid.

14. Huius itaque rei probationem inducit dicens : *quemadmodum. enim, intelligibilia sunt incomprehensibilia et incontemplabilia seu inspeculabilia sensibilibus*, id est sensu corporeo utentibus, *et simplicia et infigurabilia* sunt incomprehensibilia resume et incontemplabilia, *hiis* que in formatione, seu plasmatione (H), seu figmento (E), et figura, id est utentibus virtute imaginativa formante et fingente et figurante qualia fuerunt in sensu presentia, *et informitas incorporalium*, intangibilis et infigurabilis, id est neque sensibilis neque imaginabilis est incomprehensibilis supple et incontemplabilis, *formatis*[9] *secundum figuras corporum*, id est intellectibus habentibus conglutinatas[10] et admixtas figurationes et formationes corporeas quales fuerunt in sensu aut imaginatione ; quemadmodum, inquam, tria predicta genera sunt incomprehensibilia et incontemplabilia tribus predictis apprehensivis in quantum talibus, *secundum eamdem veritatis rationem*[11] superponitur, seu superiacet (H), *substantiis infinitas supersubstantialis*, id est deitas que infinita est et supersubstantialis[12] exsuperat etiam[13] primarum substantiarum comprehensionem.

(7) suppositorum.
(8) *om.* et.
(9) formans.
(10) aglutinatas.
(11) *om.* rationem.
(12) *om.* id...supersubstantialis.
(13) et.

15. *Et unitas super intellectum intellectibus* superponitur videlicet consimiliter, *et unum quod super mentem inintelligibile*, id est non intelligibile, *est omnibus mentibus, bonumque quod super rationem et*[14] *ineffabile omni rationi* seu bonumque quod super verbum et ineffabile omni verbo (S), illud, inquam, sic superpositum et inintelligibile[15] et ineffabile existens supple, *unitas unifica omnis unitatis*, id est unitas faciens unum et simplex omne quod propter sui simplicitatem dici potest unitas, ut angelus et anima, *et substantia supersubstantialis et intellectus inintelligibilis* [*et*] *verbum indicibile irrationabilitas et inintelligibilitas et innominabilitas* per superexcessum videlicet infinitum omnis rationabilitatis et intelligibilitatis et nominabilitatis, *secundum nihil entium existens*[16], utpote nihil habens commune cum aliquo ente, nec secundum aliquid cum aliquo univocabilis ; *et causa quidem essendi omnibus, ipsa autem non ens ut ultra omnem substantiam*, hoc est quia ultra omnem substantiam et omne ens per infinitum excessum omnium et vere ultra omnem substantiam est.

16. Vel et vere hec omnia predicta est *ut utique et*[17] *de se ipsa proprie et scientifice enuntiat*. Si quis enim diligenter perscrutetur Scripturam inveniet ipsam deitatem per se vel per ora eorum qui Scripturam ediderunt predictis nominibus hic ei attributis se nominantem. Omne autem ens aut corporeum est, aut est incorporeum, quia accidentia que solum in corporibus esse possunt corporalibus annumeramus et accidentia que in substantiis incorporeis tantum esse habent corporeitatis privatione omnimoda participant, que autem communiter esse habent in corporibus et substantiis incorporeis, ut unitas et numerus et si qua sunt simila in corporibus quidem non inconvenienter, ut puto, dicuntur corporalia et in incorporeis et inmaterialibus substantiis, incorporalia. Que autem incorporalia et immaterialia sunt solo intellectu nudo et abstracto a phantasmatibus corporalibus et materialibus ut sunt in se ipsis et id quod sunt comprehenduntur et ideo dicuntur intelligibilia.

17. Primum autem et certum comprehensivum corporalium est sensus, cointellecto sub nomine sensus eo quem vocant sensum communem, quo comprehenditur unitas et numerus in corporibus et quedam huiusmodi. Inter intellectum / autem abstractum, pure comprehensivum intelligibilium et sensum sunt duo apprehensiva media, scilicet phantasia, id est imaginatio que comprehendit corporalia et presentia et absentia et[18] ea, ut habet apud se, componit et dividit, et vis apprehensiva intelligibilium non nude, pure et abstracte, sed cum adglutinatione et admixtione materialium phantasmatum. Has itaque quatuor vires apprehensivas

(14) *om.* et.
(15) intelligibile.
(16) existentes.
(17) *om.* et.
(18) *om.* et absentia et.

generaliter continentes omnem apprehensivam satis hic insinuavit auctor, quarum trium inferiorum nulla[19] potest attingere ad actum quarte, scilicet apprehensionem puram et nudam et[20] incorporalium et intelligibilium. Unde cum in infinitum amplius excedat intellectus increatus et intelligibile increatum omnem intellectum abstractum et intelligibile creatum quam intellectus et intelligibile huiusmodi excedant tres vires inferiores et eorum comprehensibilia, manifestissimum est quod vis apprehensiva creata, quantumcumque eminens, non potest comprehendere ut est et que et quid est in se ipsam deitatem.

18. Vocat autem auctor hic ipsam deitatem plura, utpote infinitatem, unitatem et huiusmodi que sequuntur in littera, que nomina, si sumantur in designationem deitatis ut est in se, absque omni comparatione ad aliquid quod non est ipsa, incomprehensibilia sunt omni intelligentie, et sic oportet ea hic sumere secundum quod hic probatur deitatis in se incomprehensibilitas. Secundum autem quod per hec nomina deitatem laudant theologi ad mensuram eis inditi eloquiorum radii oportet ea accipere in aliqua comparatione, utpote cum dicunt eam esse infinitatem intelligunt essentie, potentie, sapientie, bonitatis, et simpliciter omnium de Deo dictorum omnimode determinationis et finis privationem et elongationis ab omni termino supereminentiam. Cum vero dicunt eam supersubstantialem aut alia nominatione per compositionem habente hanc particulam *super* prepositam, nominant ipsam et insinuant eius superexcessum infinitum ad rem nominatam eadem nominatione simplici.

19. Que enim creat omnem naturam et omne ens ex nihilo, omnino nullum est entium sed[21] super entia omnia. Et si ens omne excedit pure non ens et simpliciter nihil in infinitum et artificis ad artificiatum sit preeminentia maior quam artificiati ad id ex quo est artificiatum, necessario creatrix essentia in infinitum precellit omne creatum. Similiter, cum dicunt eam unitatem et unum, insinuant omnimode compositionis privationem et ab omnimoda compositione supereminentem elongationem et omnis unitatis principationem et omnium revocationem ad sui simplicitatem. Et consimiliter intelligat diligens lector de ceteris his positis divinis nominationibus, nec conetur aliquis ad exponendum aliquod nominum hic positorum secundum quod hic ponuntur in ostensionem incomprehensibilitatis ipsius deitatis in se ipsa absolute, quia hoc esset[22] perscrutari maiestatem et opprimi a gloria.

(19) nullus.
(20) *om.* et.
(21) et.
(22) esse.

[*3e section*]

20. Sequitur : *de hac igitur*, etc... Ac si diceret : ipsa deitas in se que et quid est omnibus est incomprehensibilis et ipsi soli est hec scientia reposita. Theologis autem tantum concessum est ad ipsam conspicere quantum se ipsum indit thearchicorum eloquiorum radius. *Igitur de hac supersubstantiali, ut dictum est* in proximo ante videlicet, *et occulta deitate non audendum dicere* verbo videlicet prolativo aut scripto ad alios, *neque etiam intelligere*, apud se videlicet, *aliquid preter ea que divinitus nobis*, id est theologis, *ex sacris eloquiis sunt manifestata. Etenim ut ipsa* deitas *de se ipsa* videlicet *in eloquiis tradidit bonidecenter*, id est ut suam decet bonitatem ad nostri utilitatem, *ipsius quidem* deitatis scilicet *quodcumque est*, hoc est quid est ipsa in se, *scientia et contemplatio omnibus existentibus est invia*, id est impenetrabilis, *ut segregata*, seu superelevata supersubstantialiter ab omnibus. Scientia enim huius que et quid est et ut est in se ipsa deitas, unitas et trinitas et[1] contemplatio eius pura absque symbolo et subfiguratione et comparatione omni ad aliquid quod non est ipsa, sibi soli, ut dictum est, reposita est, et ideo segregata et superelevata ab omnibus supersubstantialiter[2], ut ipsa in eloquiis de se pluribus locis testatur, ut in scholio (P. G. 4,190 C) super hoc verbo tangitur.

21. Et non solum ipsa deitas hoc de se testatur, sed et multi theologorum hoc idem insinuant. Unde subdit : *et multos theologorum invenies laudantes ipsam*, deitatem videlicet, *non solum ut invisibilem et incomprehensibilem*, nude scilicet ut est in se ipsa, *sed et inscrutabilem simul et investigabilem*, id est non vestigabilem[3] — dictio enim greca sonat in privationem vestigii — *ut non existente vestigio neque uno*, id est ut nullo existente vestigio *pervenientium ad occultam eius infinitalem*, id est mentem elevantium ad comprehensionem occulte ipsius infinitatis nude et pure prout est in se ; non solum enim non capitur visu mentis supremo ut est in se absque medio, sed nec perscrutabilis est, nec investigabilis per aliquod medium, ut videlicet perveniatur ad puram ipsius visionem ut est et que et quid est totaliter in se ipsa.

22. Etsi enim res omnis secundum sui totalitatem sit creatoris vestigium, non tamen possibile est ut ipsa sit vestigium totalitatis ipsius qui creavit ; sicut vestigium pedis in pulvere, imitatio et enarratio quedam est longitudinis et latitudinis et figurationis subterioris superficiei ipsius pedis et per consequens simpliciter pedis, sed non ipsius profunditatis, nec eorum que sunt in profunditate, nec etiam coloris qui est in subteriori

(1) *om.* et.
(2) supersubstantialibus.
(3) *om.* id est non vestigabilem.

superficie. Sed nec etiam in[4] totam simul[5] creaturam existimo esse vestigium, imitationem et enarrationem completam totalitatis ipsius infinitissime et simplicissime deitatis, unitatis et trinitatis, ut est in seipsa.

23. Et licet modo quo predictum est sit incomprehensibilis deitas, prebet se tamen omnibus communicabilem secundum cuiuscumque suscipientis, ut sepe dictum est, analogiam. Unde sequitur : *non tamen incommunicabile est per se bonum universaliter*, id est totaliter, *neque uni entium*, seu nulli entium, hoc est non est incommunicabile totaliter alicui entium, *sed firmans* ipsum videlicet per se bonum *supersubstantialem radium manentem*[6] *in se ipso*, hoc est ipsum per se bonum habens supernaturaliter et eternaliter firmum et semper identiter in se ipso permanentem supersubstantialem radium superapparet, unicuique videlicet entium, *bonidecenter illuminationibus*, radii videlicet supersubstantialis *analogis*, susceptibilitati videlicet uniuscuiusque entium, *et extendit*, per dictam videlicet *superapparitionem*, *sacros intellectus ad contemplationem et communicationem et assimilationem* ipsius per se boni videlicet *possibilem*, ipsis scilicet sacris intellectibus, sacros intellectus dico *apponentes*, ipsi per se bono videlicet, *ut fas et sacre decenter*, hoc est libero suo arbitrio conantes in per se boni contemplationem per aspectum et communicationem per amorem et per has duas[7] ad assimilationem ipsius, ut fas est ipsis et sacre decet ipsos ad predicta tria ex libero arbitrio conari.

24. *Et neque procaciter enitentes impossibiliter ad*[8] *superius theophania moderate* seu congruenter *indita* eis videlicet intellectibus, *neque relabentes ad inferius ex ea remissione que ad deterius*, id est per eam remissionem que ad deterius, *sed extensos* sacros videlicet intellectus *et benepassibiliter et indeclinabiliter ad radium ipsis supersplendentem et alis elevatos*, id est velut alis elevatos, *commensurato amore licitarum illuminationum cum reverentia sacre*[9] *et caste et sancte;* tales enim intellectus extendit per se bonum in sui contemplationem et communicationem et assimilationem eis decentissime convenientem qui totis viribus desiderant ipsum, nec modum nec mensuram apponunt huic desiderio, quia modus et mensura desiderandi et amandi Deum est ut sit sine modo et sine mensura. Et tali desiderio apponere se ipsos ipsi est licitum et fas et sacre decens. In hoc tamen desiderio, quod quantum est ex parte estuationis desiderii sine modo est et sine mensura, non presumptuose enituntur ad superius comprehendendum de Deo.

(4) *om.* in.
(5) ipsius.
(6) manenter.
(7) *iter.* duas.
(8) *om.* ad.
(9) sacra.

25. *Theophania*, id est divina apparitione indita eis a Deo moderate et harmonice (H) sue susceptibilitati, quia non solum superbe (S) sed[10] *impossibiliter* (H, E) *ad superius* eniterentur *neque* relabuntur *ad inferius* et minus comprehendendum de Deo ; *indita* eis divina apparitione (S), *moderate* per dicti desiderii remissionem, ut videlicet tepidius desiderent aut minus de visione Dei indita eis moderate divina apparitione, sed totis viribus et[11], ut dictum est, sine modo et mensura se extendunt ad radium divinum in virtute propria infinitum, ut ipsum eis supersplendentem non in sua infinitate, sed in eis conveniente moderamine suscipiant, et ex tali susceptione bene patiantur, et ab hoc non declinent aut avertantur[12] et elevantur velut alis amore licitarum illuminationum sue susceptibilitati, videlicet convenientium, qui amor in hoc est commensuratus quod, licet sine modo et mensura desideret, commensuratum tamen sue proprie virtuti de divino radio desiderat et sacre reverenter[13] quod est supra suam virtutem, amor igitur sibi convenientis de divino radio et reverentia eius quod superexcedit sue susceptibilitatis analogiam.

26. Due ale sunt quibus mens, casta per continentiam ab amore inferiorum et sancta per desiderium superiorum, sursum elevatur, desiderandum igitur sine mensura et modo, sed non nisi commensuratum nostre virtuti de divino radio. Non enim dat ille summus paterfamilias nisi unicuique secundum propriam virtutem ; desiderans igitur amplius quam sue virtuti commensuratum desiderat pondus sui oppressivum et, quantum in ipso est, divinam perturbat ordinationem et providentiam. Et si quis presumeret et eniteretur totalitatem divinitatis ut est in se ipsa comprehendere, existimo quod in hoc Dei Verbo se parificaret et per hoc esset par Sathane qui dixit se in celum ascensurum et similem Altissimo futurum.

27. Sunt autem dictiones hic divisim dicere Spiritu mote, omnino sapienti, deodecenter, procaciter enitentes, bene passibiliter, alis elevatos, in greco singule dictiones composite. Oportet autem huiusmodi dictiones grecas compositas, cum non habent correspondentes compositiones in latino nec equipollentes eis dictiones simplices, transferre in dictiones simplices idem significantes cum dictionibus grecis ex quibus fiunt grece compositiones. Cum vero inveniuntur in latino compositiones grecis correspondentes et equipollentes convenientissime transferuntur in huiusmodi compositas ; quando etiam possunt fingi compositiones non multum absone latinitati convenienter etiam in huiusmodi fit translatio, ut si dicatur composite bonidecenter[14], sacredecenter, boniformiter,

(10) *add.* et.
(11) *om.* et.
(12) avertentur.
(13) reverentur.
(14) bonedecenter.

omnisciens[15], omnibonus et huiusmodi. Mens enim auctoris et venusta sui sermonis per huiusmodi compositiones, ut existimo, magis est dilucida. Existimo etiam quod diligenter consideranti que dictiones in latino divisim posite habent sibi correspondentes in greco compositas et fingenti, ut potest, ex simplicibus latinis correspondentes compositiones, licet latinitati absonas, sicut nos fecimus in principio expositionis angelice hierarchie, patebit dilucidius et mens auctoris et venustas sermonis ; ideo non incongruum nobis videtur, si breviter tangamus que divisim posite dictiones in latino habent in greco equipollentes sibi quoad sensum dictiones compositas.

[4e *section*]

28. *His sequentes... contentivam bonitatem.* Dicto se dicturum de divinis nominibus, et adiecto de incomprehensibilitate deitatis ut est in se, et insinuato breviter modo quo de illis nominibus intendit dicere, recapitulans breviter de hiis, adiungit quid intendit per divinorum nominum enarrationem. Intendit enim per hanc divinitatem laudare unam et trinam et hymnologizare et illuminari, ut fas, ad visionem provisarum ab eterno operationum divinarum ad creaturas. Ait igitur : *his sequentes thearchicis iugis*, seu magis latine dicendo, hec sequentes thearchica iuga (E), hoc est nos sequentes predictum amorem licitarum illuminationum ad videndum Deum cum reverentia incomprehensibilium de ipso, quasi iugum unum, et dictas castitatem et sanctitatem, quasi iugum alterum, quibus iugis divinitus iungimur et dirigimur ad principalem deitatem.

29. Que iuga videlicet *gubernant et*, id est etiam *totas sanctas adornationes supercelestium ordinum*, ut satis ex predictis est manifestum ; *honorantes reverentiis intellectuum*, id est angelorum *imperscrutabilibus* vel imperscrutativis, id est perscrutari non presumentibus *et sacris*, id est in Deum directis *quod quidem super intellectum et substantiam*, id est super comprehensibilitatem omnis intellectus et substantie etiam supreme hierarchie et supremi ordinis *occultum thearchie*, id est deitatis principalis omnium principii et naturaliter et essentialiter existentis deitatis et principantis dictis diis, angelis scilicet et sanctis.

30. *Ineffabilia autem*, thearchie videlicet, *casto silentio honorantes* videlicet ; honoramus enim de Deo incomprehensibilia etiam ab angelis per reverentias eorum quibus [datur] perscrutari reverenter sibi de ipso incomprehensibilia, sicut et per nostrum silentium honoramus de Deo ineffabilia ; ex utrisque enim ipsum laudamus. Nos, inquam, sic sequentes

(15) omnis sciens.

thearchica[1] iuga, honorantes thearchie occultum et ineffabilia, *extendimur*, tota videlicet intentione totoque conatu nostro, *ad splendores illuminantes nobis*, id est illuminantes[2] nos sacris eloquiis *et ab ipsis* sacris eloquiis[3], vel, ut habet aliud exemplar (E), *in sacris eloquiis et ab ipsis*, sacris videlicet eloquiis, vel ab ipsis splendoribus in sacris eloquiis *ducimur in lucem*, manifestantem videlicet nobis, secundum nostre[4] susceptibilitatis analogiam, divinorum nominum intentiones *ad thearchicas laudes*, id est ut ex divinis nominibus pro nostra possibilitate intellectis thearchiam laudamus.

31. *Illuminati ab ipsis* eloquiis videlicet vel splendoribus, *supermundane*, hoc est ut[5] absque phantasmatibus materialibus divina et spiritualia[6] comprehendamus, *et figurati*, id est aptati per figuras et formas symbolicas in mente nostra descriptas *ad sacras hymnologias*, id est laudum divinarum prolocutiones. Oportet enim, sacros theologos Dei principalissimos laudatores[7] divina et spiritualia[8] supermundane intelligere et ad alios per symbolicas figurationes et formationes annuntiare, sic inquam, illuminati et figurati, *et ad videre commensurabiliter nobis thearchica lumina data per ipsos*, splendores videlicet eloquiorum, seu per ipsa, eloquia videlicet ; greca enim littera utrumque potest dicere.

32. *Et laudare principium boni dativum omnis sacre luminis apparitionis*, laudare, inquam, illud *ut ipsum* principium videlicet *tradidit de se ipso in sacris eloquiis*, ipsum videlicet a nobis esse laudandum videlicet, incomprehensibilia de ipso nobis altiora non querendo et maiestatem ipsius non perscrutando, sed ut in Scriptura et maxime in Psalmis se docet laudandum. Et considerandum est[9] quod quasi materialis nostra adaptatio[10] est extensio nostra ad divinos splendores, non prout sunt in divini radii simplicitate comprehendendos, sed ut in eloquiis sunt expansi, ad quam adaptationem se coaptant eloquiorum splendores et ab ipsa suscipiuntur. Et sic mens illuminatur et illuminata videt thearchica lumina et in ipsis et per ipsa et[11] ab ipsis illuminata et sic visa in spiritu laudat supermundane et ad alios proloquitur symbolice.

(1) thearchia.
(2) *om.* nobis...illuminantes.
(3) *om.* et...eloquiis.
(4) *om.* nostre.
(5) *add.* ipse *eras.*
(6) spiritalia.
(7) *add.* de.
(8) spiritalia.
(9) *om.* est.
(10) adoptatio.
(11) *om.* et.

[5e *section*]

33. Sequitur : *velut quoniam omnium est causa*, etc. Ac si diceret : predicto modo extensi ad eloquiorum splendores et ab ipsis illuminati nobis commensurabiliter assurgimus in divinas laudes per diversas[1] in eloquiis nominationes, velut, cum dicimus supple, *quoniam omnium est causa*, ipsa videlicet thearchia, utpote eterno Verbo eternaliter et semel se dicens et dicendo se dicens in se omnia et hac sui et omnium dictione omnia ex nihilo in esse adducens, et sic *principium* efficiens videlicet omnium, vel principium potest hic dici ipsa thearchia in quantum adductis a se, ut a causa efficiente, ex nihilo in esse, tribuit se pro uniuscuiusque susceptibilitate unicuique participandam, ut hac unicuique commensurata participatione analogice revocetur[2] ad ipsam et in hoc habeat bene esse. Et *substantia*, seu essentia, in quantum videlicet in esse adducta substare facit et, ut unicuique congruit, permanenter esse. Hec igitur tria, causa scilicet et principium et substantia, dicitur ipsa thearchia esse omnium.

34. Et ad omnia dicta viventia aut sive intelligibiliter, ut vivunt angeli, sive vita rationali, ut homines, sive sensibili, ut animalia, sive vegetabili sola, ut plante, et omnium aliqua dicta[3] vita viventium, ipsa thearchia dicitur *vita* eo quod non vivunt nec bene vivunt nisi de sue vite in se supersubstantialis et incomprehensibilis secundum cuiusque viventis analogiam superirradiatione et participatione. Et quia viventes intellectuali et rationali vita liberum habent arbitrium potentes voluntarie in se deficere et ab ipsa thearchia decidere, ipsa ex sui bonitate semper presto est ad sustinendum ne decidant et ad decidentes relevandum et ad lapsos et iam deformatos erigendum, renovandum et reformandum, et ad iam per consuetudinem factos velut energumenos in primo gradu a quo prolapsi[4] sunt recollocandum.

35. Et ex hiis dicitur, sicut in littera sequitur, *et decidentium quidem ab ipsa*, seu ab ipso principio videlicet *et revocatio*, hoc est decidere potentium a casu[5] retentio et decidentium relevatio et sic ad se revocatio *et resurrectio* sive ressuscitatio. *Eorum autem qui delapsi sunt ad corruptivum deiformis*, id est ad peccatum actu consummatum vetustatem hominis veteris inducens et deformitatem *renovatio* in hominem novum *et reformatio* ad deiformitatem ; *eorum autem qui commoti sunt secundum*

(1) divinas.
(2) devocetur.
(3) *in marg. eadem manu.*
(4) prolasi.
(5) causa.

quandam commotionem[6] *exsecratam* per frequentiam scilicet perpetrationis et consummationis peccati[7] *sacra collocatio* in gradu videlicet a quo tam longe per peccati frequentiam proruerunt. Sic[8] itaque se habet thearchia ad decidentes et lapsos.

36. Adstantes autem, tam a principio quam post recollocationem in suis gradibus se habet ut sequitur quod ipsa videlicet est *et*[9] *stantium firmitudo*, ne ipsi videlicet aut voluntario defectu, aut exteriori impulsu vel illectu a sua statione commoveantur *et reductorum* stantium videlicet sursum erectorum *ad ipsam*, thearchiam videlicet, seu ad ipsum principium ; ad hanc dictionem enim principium, que in greco est femini generis, possunt referri relativa hic posita ; horum, inquam, est ipsa thearchia *manuductio* in via bonorum operum *extensiva* eorum in hac via ad anteriora meliora et maiora nec in hac via[10] ambulent in tenebris et nesciant quo vadant, aut offendant, ipsa est eorum *illuminatorum*[11] *illuminatio*. Et ne non perveniant ad huius vie finem et operum consummationem, ipsa est *teletarchia perfectorum*, hoc est principium et causa perfectionis eorum qui legitime certantes et usque in finem perseverantes perficiuntur.

37. Et ipsa est *thearchia deificatorum*, id est principium et causa deificationis eorum et sic eorum deificatio qui per divina opera ex divinis virtutibus perfecti et consummati omnem rebellionem carnis ad spiritum pacificaverunt, sic effecti filii Dei et dii. Ex qua deificatione sequitur simplificatio ad divinam simplicitatem et unio ad divinam[12] unitatem. Unde sequitur : *et simplificatorum simplicitas et unitorum unitas* est videlicet ipsa thearchia nec est quo ultra potest esse perfectio cum perventum est ad unionem cum summa et prima unitate ad quam ordinabiliter pervenitur per ordinem graduum pretactorum. Reducti autem et manuducti subsequentes manuducunt et illuminati inferioribus influunt de sibi superfuso lumine et perfecti de sua perfectione et deificati et simplificati et uniti cum summa unitate ad deificationem et simplificationem et unionem provehunt pro viribus inferiores. Unde hii tales in ratione principii constituuntur.

38. Et cuiusque eorum in quantum est etiam in ratione principii principium est ipsa thearchia et simpliciter omnis principii, in quantum principium est, existit ipsa thearchia principium. Unde subiungit auctor : *principii omnis supersubstantialiter superprincipale principium*. Natura enim luminis est non solum se profundere super sibi proximiora illuminata

(6) communicationem.
(7) perfecti.
(8) si.
(9) quod.
(10) *om.* ad...via.
(11) *iter.* illuminatorum.
(12) *om.* simplicitatem divinam.

sed etiam ab illuminatis in ulteriora illuminanda. Unde ea que primum lumen illuminat et facit esse in ratione luminis constituit in ratione principii ; secundum quod igitur Deus est lux et se [in] lucem tradens omnibus secundum cuiusque analogiam participandam et unumquodque, secundum quod sibi fas, in ipso sit lux et faciat[13] lucis opera, ipse est principians principia et principium principiorum. Unde ad probationem huius quod ipse est principii omnis superprincipale principium inducit auctor consequenter *et occulti*, id est lucis inaccessibilis *bona traditio*, *secundum quod fas* unicuique videlicet illam suscipere. Et cum bonitas, ut sepe in superioribus expositionibus tetigimus, sit naturaliter expansiva sui in omnium utilitates lucis semper in ulteriora se naturaliter profundentis traditio non potest esse nisi bona.

39. Et quasi quis quereret propter quid est ipsa thearchia predictorum predicta, utpote viventium vita et subsistentium substantia et similiter de aliis, addit quod propter ipsius bonitatem adductivam propter se ipsam eorum in esse ea que ipsa sunt et eorumdem in esse ea que ipsa sunt contentivam. Unde subdit : *et simpliciter dicere viventium vita* est videlicet ipsa thearchia *et entium substantia omnis vite et substantie principium et causa*. Et similiter intellige de ceteris hic dictis propter ipsius bonitatem adductivam entia in esse et contentivam eorum videlicet in esse. Licet autem multas in huius particule expositione fecerimus distinctiones, tota tamen particule littera sub unius clausule tenore est legenda. Pro quibus autem hec posuimus : *in lucem ducimur*, et *luminis apparitionis*, sunt in greco due dictiones composite.

[*6e section*]

40. *Hec a divinis eloquiis.,.. nobis tradidit.* Posita exemplificatione quarumdam divinarum nominationum quibus theologi laudant thearchiam non exprimentes per has que et quid est in se, cum hoc sit inexpressibile, sed que, vel quid, vel qualiter se habens est ad aliqua, adicit quod edocti sumus a sacris eloquiis per huiusmodi nominationes laudare thearchiam, quia ipsa eloquia per has et consimiles eam laudant et expresse dicunt quoniam que et quid est in se est incomprehensibile et inexpressibile. Et non solum per pretactas nominationes pretacto modo laudatur, sed et omnis laus eius in eloquiis est ex beneficis eius processibus, hoc est, ex providentiis et actibus provisivis quibus bonificat creaturas. Ait itaque : *hec*, id est huiusmodi laudes divinas quales preposite sunt per prepositas divinas nominationes *edocti sumus a divinis eloquiis*, *et*, *ut dicere*, id est ut simpliciter et universaliter dicatur[1], invenies, o Thimothee scilicet, *omnem sacram hymnologiam theologorum preparantem divinas*

(13) facit.
(1) dicam.

nominationes ad beneficos seu beneoperativos *thearchie processus* significandos videlicet *manifestative*, id est symbolica expressione, *et laudative*, id est spirituali intellectu symbolice significato, in quo est laudis divine consummatio. Pro eo autem quod nos transtulimus *ut dicere* aliquis (E) transtulit *sic dicere*, cum tamen hec dictio greca *hoos* ibi posita non significet « sic », sed « ut » vel « quod ».

41. Ut autem iam dictum dilucidius manifestet, exemplificat de quibusdam divinis nominibus exponens quos significant beneficos thearchie proponens quos significant beneficos thearchie processus. Subiungit itaque : *unde*, id est quia divine nominationes in laudem thearchie sumpte significant beneficos ipsius processus, *videmus in omni fere theologico negotio thearchiam sacre laudatam ut monada quidem et unitatem propter simplicitatem et unionem supernaturalis impartibilitatis ex qua*, impartibilitate videlicet, *ut unifica virtute unificamur et a partitis nostris alteritatibus supermundane complicatis*, id est a varietate et multitudine revocatis, *conducimur in deiformem monada*[2] *et Dei unitativam unionem.* In hiis itaque verbis exprimit auctor a quibus beneficis processibus theologia fere ubique laudat thearchiam ut monada et unitatem.

42. Per hec enim duo nomina privat a thearchia omne genus partibilitatis quale est in creaturis et superponit eam et elongat per immensum ab omni huiusmodi partibilitate. Non enim est partibilis ut magnitudo, id est ut linea, superficies, corpus, in partes integrales vel aliquod quod horum partitione[3] quoquo modo partitur. Nec etiam ut centrum circuli singulas principians et terminans circuli diametros, nec ut unitas principium numeri que in omnes numeros se multiplicat et sic quodammodo se dividit. Nec est partibilis ut vires appetitive vel apprehensive que se protendentes in varia appetibilium et comprehensibilium genera aliquod particionis et divisionis genus suscipiunt. Et manifestum est quod nullo modo est partibilis, ut genus in species, vel species in individua, nec ut subiectum in accidentia, vel accidens in subiecto[4], nec ut accidens in accidentia, nec ut vox in varias significationes, cum ipsa nec genus sit, nec species, nec subiectum accidentis, nec accidens, nec vox audibilis, nec aliquod huiusmodi quod susceptibile est participationis.

43. Si itaque quis dividat partibilitatem in duo genera partibilitatis, utpote in partibilitatem materialium et partibilitatem immaterialium, vel alio modo convenientiori, non irrationabiliter, ut existimo, dicet thearchiam laudari ut monada et unitatem ad duplicis partibilitatis et utriusque privationis et elongationis ab utraque insinuationem. Monas itaque dicitur propter simplicitatem, id est partibilitatis materialis

(2) monadam.
(3) participatione.
(4) subiecta.

omnimodam privationem, et unitas[5] propter unionem, id est partibilitatis immaterialis privationem, que utraque privatio est ipsius deitatis supernaturaliter et incomprehensibiliter in se impartibilis. Ex qua impartibilitate ut unifica virtute superelevamur[6] altius omni partibilitate immateriali et sic unificamur[7] thearchie impartibilitati, prius tamen segregati ab omni partibilitate materiali et alteritate per varios affectus[8] ad materialia et sic sursumducti ad deiformem monada et deiimitativam unitatem. Significatio igitur monadis et unitatis, cum in laudem divinam sumitur utrumque nomen a theologis, est privatio omnis create partibilitatis, et ab hac per immensum segregatio et supereminentia[9] et nostri ab omni partibilitate per inordinatos affectus ad simplicitatem et unitatem in ipsa revocatio. *Monas* autem et *enas* sunt nomina greca pro quibus utrisque nos dicimus unitas.

44. Videmus quoque thearchiam sacre laudatam ut trinitatem propter tres hypostases, id est subsistentias seu personas, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, que trinitas ut est eternaliter in se ipsa, id est[10] inexpressibilis et ineffabilis est, ut patet ex verbis prophete dicentis : generationem eius quis[11] enarrabit? Si enim Filii generatio inenarrabilis est, nec Patris paternitas, nec Spiritus processio enarrari potest. Subfigurative tamen et symbolice enarratur. Insinuamus enim eam per symbola sensibilia, utpote per lumen visibile et splendorem de lumine genitum et calorem ex hiis procedentem, per omnem quoque formam sensibilem et speciem ex ea genitam sensum immutantem et coniunctionem intentionis sensus cum forma sensata.

45. Similiter subfiguramus eam per omnia intelligibilia et species ex hiis natas[12] que coniuncte intellectui faciunt eum actu intelligentem et coniunctionem intentionis virtutis intellective cum intellecto. Similiter subfiguramus eam per omnem vim apprehensivam et actum ex ea genitum et complacentiam virtutis apprehensive in actu apprehendente. Et universaliter per omnem vim activam et actum ex ea genitum et naturalem complacentiam active virtutis in actu de se progenito. Innuimus etiam eam symbolice vel subfigurative[13] per materiam et formam et utriusque communicationem et per habentia se ad invicem ut materia, forma et compositio, et universaliter per omne gignens et genitum et naturalem

(5) unitus.
(6) superelevatur.
(7) unificatur.
(8) effectus.
(9) supereminentiam.
(10) *om.* id est.
(11) qui.
(12) nata.
(13) figurativa.

gignentis et geniti[14] mutuum amplexum. Per huiusmodi igitur subfigurativas vel symbolicas enarrationes et laudes comprehenditur superbeata Trinitas in unitate essentie deitatis, non ut est in se, sicut pretactum est, sed quod ipsa, ut est in se ipsa, excedit super omnem mensuram et modum omnem trinitatem in ratione gignentis et geniti et naturalis horum amplexus ad invicem se habentem et quod ipsa est principium et causa omnis trinitatis predicto modo se habentis.

46. Et hoc est quod subinfert : *ut Trinitatem autem* videmus resume thearchiam sacre laudatam *propter expressionem trishypostatam supersubstantialis fecunditatis*, hoc est exprimatur, sicut possibile est, per subfigurationes[15] et symbola et ex hiis intelligatur hypostasis trina Patris et Filii et Spiritus Sancti. Nomine enim fecunditatis hic insinuat paternitatem et filiationem et processionem. *Ex qua* fecunditate[16] videlicet supersubstantiali *omnis paternitas in celo et in terra est et nominatur*, id est homne quod aliquo pretactorum modorum vel quocumque modo altero in ratione gignentis et patris est, sive in celo, ut in ordinibus angelicis, sive in terra, ut[17] ex illa supersubstantiali fecunditate est sic et nominatur. Et similiter cointellige quod ex eadem supersubstantiali fecunditate est et nominatur omnis filiatio et omnis processio mutui[18] naturalis amplexus gignentis et geniti, ita quod, licet indivisa sit Trinitatis operatio, quadam tamen familiaritate sermonis referatur omnis paternitas in celo et in terra ad Patrem et omnis filiatio ad Filium et omnis processio mutui amplexus gignentis et geniti ad Spiritum Sanctum. Nomine itaque Trinitatis secundum quod sumitur in laudem thearchie significatur aliquis beneficus thearchie processus.

47. Sequitur autem *ut causam entium*. Videmus scilicet thearchiam a theologis laudatam ex hoc benefico processu videlicet quia omnia ad esse adduxit *per eiusdem*, sive, ut habet aliud exemplar (S), *propter eiusdem substantificatam bonitatem. Sapientem autem et bonam* videmus, resume, thearchiam laudatam, ab hoc scilicet benefico processu, *quoniam entia omnia salvantia incorrupta que proprie nature repleta sunt omni harmonia divina et sacradecentia*, seu, si latine diceretur, bonidecentia. Omnis enim res creata conservans et in se salvans[19] bona naturalia que a creatione et in creatione suscipit[20] incorrupta plenam et perfectam et in Deum reductivam habet concordiam ad se et ad singula et ad omnia insimul, que concordia decentia est et pulchritudo, nec potest procedere nisi ab

(14) *add.* et.
(15) figurationes.
(16) fecunditati.
(17) *om.* ut.
(18) mutui.
(19) salva.
(20) suscepit.

infinita sapientia infinitatem comprehendente, et ab infinita bonitate que se extendit in interminatam[21] utilitatem, decentiam, pulchritudinem et honestatem operandam.

48. *Philanthropon autem*, id est amatricem hominum videmus thearchiam laudatam *differenter*, id est superexcellenter, ex hoc videlicet superexcellente benefico processu *quoniam communicavit*, ipsa videlicet thearchia, *in una ipsius hypostasum*[22], id est in hypostasi[23] Filii, *his que secundum nos*, id est humana natura *ad veritatem totaliter*, quia persona Filii assumpsit humanam naturam non phantastice sed vere, non particulariter utpote corpus humanum sine anima humana, sed integraliter et totaliter corpus humanum et animam humanam, uniens ipsa sibi in personalem unitatem ; et hoc est quod sequitur : *revocans ad se ipsam et reponens humanam ultimitatem*, id est humanam naturam que ultimo creata est ; vel ultimitatem dicit nature humane totalitatem. *Ex qua* humana videlicet ultimitate *Iesus ineffabiliter simplex compositus est.* Patris enim Verbum et Filius intemporaliter est et eternaliter una thearchie hypostasis simplex et incomposita, in utero autem Virginis ex[24] ipsa Virgine assumens primitiam nostre masse carnem animatam anima rationali et intellectuali existit deinceps carni hypostasis, que Dei Verbi hypostasis et composita que prius simplex extitit, composita autem ex duabus perfectis naturis, deitatis et humanitatis.

49. Et fert ipsa divine filiationis caracteristicam proprietatem secundum quam discreta est a Patre et Spiritu et carnis caracteristicas proprietates secundum quas differt a matre et a reliquis hominibus. Sic igitur simplex Iesus compositus est, *et eternus assumpsit temporalem appositionem*, id est temporalem secundum humanam assumptam conversationem *et excedens* secundum divinitatem videlicet *supersubstantialiter omnem ordinem* substantiarum etiam supercelestium, excedens secundum *omnem naturam*, quia in nulla natura communicat univoce cum aliqua creatura, sed omnem incomparaliter[25] excedit. Sic, inquam, excedens *venit ad eam que secundum nos naturam*, vel, secundum aliud exemplar (E), equalis eius qui secundum nos factus est natura[26], *cum firmitate intransmutabili et inconfusa propriorum.* Assumens enim humana retinet divina omnino intransmutata et humanis assumptis inconfusa. Sic itaque, ut predictum est, videmus thearchiam sacre laudatam ut monada et unitatem, ut[27] trinitatem, ut causam entium, ut sapientem, et bonam, ut[28]

(21) indeterminatam.
(22) hypostasim.
(23) apostasi.
(24) in.
(25) incorporaliter.
(26) nature.
(27) et.
(28) et.

philanthropon, *et quecumque alia deifica lumina*, hoc est videmus thearchiam laudatam non solum ut predicta sed etiam ut quecumque alia deifica lumina, id est divinis nominibus signata nos illuminantia et deificantia *occulta*, id est symbolica et subfigurativa *traditio divinorum nostrorum ducum*, id est doctorum, *tradidit nobis manifestative*, id est in mysteriis expressivis spiritalium. *Et hoc consequenter eloquiis*, id est sicut eloquia ea tradunt.

50. Et considera exemplificationis ordinem, quomodo prius nominat monada et unitatem et consequenter trinitatem, in quibus abstractis ab omni benefico processu et comparatione ad creaturas eternaliter est ipsa thearchia, licet in huiusmodi abstractione non sit nobis comprehensibilis. Deinde in expressionem trinitatis vocat eam causam entium et sapientem et bonam, in hoc evidenter exprimens Patris omnipotentiam et Filii sapientiam et Spiritus Sancti bonitatem et consequenter per philanthropon Verbi incarnati dispensationem. Insinuat quoque, secundum ordinem[29], rerum adductionem in esse et consequenter in bene esse, et deinceps a bene esse lapsarum reparationem, que, licet indivisa sint opera Trinitatis, possunt tamen non inconvenienter quadam locutionis appropriatione attribui diversis personis, quemadmodum proprie attribuimus loqui intelligentie, licet indivise operentur sermonem memoria, intelligentia, voluntas. Divinas nominationes et Dei imitativam sunt in greco due dictiones composite.

[7e *section*]

51. *Hec et nos edocti sumus... resurrectionis filii existentes.* Dicto quod thearchia sacre laudatur a theologis per divinas nominationes, et exemplificato de quibusdam nominationibus quibus laudatur, et exposito que deifica lumina ipsam[1] significant cum adiectione quod aliis consimilibus deificis luminibus per divinas nominationes significatis consimiliter laudatur, subiungit modum quo nunc, dum sumus in hac vita, pertingimus ad visionem deificorum luminum, adnectens consequenter quomodo in gloria resurrectionis ad illa speculanda pertingimus. Nunc enim ad illa pertingimus per sacra velamina symbolorum et subfigurationum tam in eloquiis quam sanctorum patrum traditionibus contentorum, tunc autem, cum erimus docibiles Dei, sine velaminibus omnia nude conspiciemus.

52. Hoc itaque manifestans ait : *hec*, id est deifica lumina, *et nos edocti sumus nunc quidem analogice nobis*, hoc est comproportionaliter nostre susceptibilitati, *per sacra velamina eloquiorum et hierarchiarum tradi-*

(29) *om.* ordinem.
(1) ipse.

tionum, id est in eloquiis et hierarchicis[2] traditionibus posita. Et hoc dico *philanthropia*, id est divino amore hominum condescendente eorum infirmitati, *circumvelante intelligibilia sensibilibus*, vel ut secundum aliud exemplar, (E) invisibilia[3] quidem sensibilibus, *et supersubstantialia*, id est divina et increata *existentibus*, cum videlicet intelligibilia exprimuntur symbolice per sensibilia et increata exprimuntur per creata, *et circumponente* eadem scilicet philanthropia *formas et figuras* corporeas videlicet et materiales *et informabilibus et infigurabilibus*, id est spiritualibus formis et figuris materialibus non participantibus *et formante et multiplicante* eadem scilicet philanthropia *et supernaturalem et infigurabilem simplicitatem* id est simplicitatem[4] divinam *varietate partibilium symbolorum;* significatur enim ipsa divinitas simplex et invariabilis symbolice per res partibiles et varias varie suos beneficos et multiplices processus exprimentes.

53. Vel sic distingue litteram : *hec et nos edocti sumus*, *nunc quidem analogice nobis per sacra velamina*, et hoc dico *philanthropia eloquiorum et hierarchicarum traditionum*, id est divino amore hominum in eloquiis et hierarchicis traditionibus et per ipsa condescendente[5] infirmitati nostre, circumvelante et cetera, ut prius. Hanc enim distinctionem et littere ordinationem exigit proprietas littere grece, que articulum huius dictionis *philanthropia* interserit inter has duas dictiones *velamina et eloquiorum.*

54. Ita, inquam, edocti sumus nunc[6] deifica lumina, *tunc autem quando incorruptibiles et immortales efficiemur*, in gloria videlicet resurrectionis, *et consequemur christiformem et beatissimam quietem*, fulgentes videlicet sicut ipse ut sol, et pacificato et obediente corpore omni motui voluntatis, *semper cum domino*, Iesu videlicet, *secundum eloquium*, *erimus* etiam per corporalem presentiam, nos dico *repleti quidem visibili*[7] *ipsius theophania in omnino castis speculationibus*, quia visu corporeo omnino ordinato et perfecto contuebimur ipsum hominem glorificatum. Et eo modo quo nunc videntes hominem moventem et humana operantem in ipso visu comprehendimus cum anima rationali animatum, sic tunc videntes ipsum dominum Iesum comprehendemus[8] ipsum esse veraciter Deum, et ideo ipsius visio et ipse visus bene dicitur theophania.

55. Repleti, inquam, ipsius visibili theophania *circumfulgente nos manifestissimis splendoribus*, *ut discipulos* circumfulsit videlicet *in illa divinissima transformatione*, in monte videlicet, ita dico tunc sensibiliter

(2) hierarchiis.
(3) *om.* sensibilibus... invisibilia.
(4) *om.* id est simplicitatem.
(5) condescente.
(6) tunc.
(7) videlicet.
(8) comprehendimus.

comprehendemus dominum Iesum, ipso nos circumfulgente claritate sui corporis glorificati ; *participantes autem intelligibili ipsius luminis datione in intellectu impassibili*, id est non potente in actu intelligentie recipere interpolationem, aut remissionem, aut decisionem, *et immateriali*, id est abstracto ab omni phantasmate et participantes resume *ea que superintellectum*, *unione*, id est unione cum Deo, *in ignotis et beatis appositionibus* seu immissionibus (H. S.) *superapparentium*[9] *radiorum in diviniore imitatione supercelestium intellectuum.*

56. In gloria, enim, resurrectionis participabimus divino lumine secundum analogiam eius que tunc erit nostre susceptibilitatis, quo clarificatus intellectus noster impassibilis erit et immaterialis et in hac claritate sursum ducemur ad unionem cum Deo, que unio est supra nostrum maxime ut nunc est intellectum, que unio erit non solum in superirradiatione desuper refulgentium radiorum sed et in nostris beatis et adhuc nobis ignotis appositionibus, id est voluntariis sursum et in antea conatibus et extentionibus in claritate superclarorum (S) radiorum, in hoc divinitus imitantes supercelestes intellectus[10] id est angelos quibus tunc equales erimus. Unde subiungit : *equales angelis enim, ut eloquiorum veritas ait, erimus et filii Dei, resurrectionis filii existentes ;* luminis datione et equales angelis sunt in greco due dictiones composite.

[*8e section*]

57. *Nunc autem ut nobis... supersubstantialiter segregatum.* Assignata differentia conspectionis deificorum luminum hic et in patria, insinuat ordinem progressus nostre conspectionis donec pertingimus ut fas ad supersubstantialem radium incomprehensibilem et inconspectibilem, ostendens per rationes quasdam quod ipse est incomprehensibilis et querens qualiter negotiabitur sermo de innominabili et incomprehensibili et huius subiungens solutionem, ait itaque : *nunc autem*, in hac videlicet vita, *utimur, ut nobis possibile, propriis quidem* seu familiaribus, id est congruentibus *symbolis in divina*, id est in spiritalia conspicienda videlicet, *et ex hiis*, id est symbolis, *rursus extendimur analogice* nostre videlicet possibilitati *ad simplicem et unitam veritatem intelligibilium speculaminum*, id est adornationum angelicarum et deiformium proprietatum ipsorum angelorum intellectu speculativo comprehensibilium, quarum veritas absque phantasmatibus et symbolis speculata simplex est et unita, *et post omnem que secundum nos*, hoc est post omnem nostram et nobis convenientem *intelligentiam deiformium* speculaminum videlicet

(9) superappetitum.
(10) intellectos.

intelligibilium, *facientes* nos scilicet *nostras intellecluales operationes requiescere, apponimus secundum quod fas in supersubstantialem radium*[1].

58. Supra intelligentiam enim angelicarum ordinationum non potest actus et motio intelligentie sua actione et motione quicquam attingere vel comprehendere. Unde post intelligentiam supremarum creaturarum non restat intellectui nisi in solo et summo desiderio supersubstantialis radii quiescere et quiete et inoperabilitate expectare superfusionem et contactum et infusionem supersubstantialis radii ipsum sibi coniuncturi et post se tracturi, secundum analogiam susceptibilitatis sue. Dictos autem tactum et tractum summe desiderat sic extensus et quietus intellectus, sicut manifestum est ex eloquiis, et in hoc desiderio sequi tangentem et trahentem non pigritando sequi nec enitendo precurrere est apponere, secundum quod fas, in radium supersubstantialem, *in quo* videlicet radio *omnes termini omnium cognitionum superineffabiliter preexistiterunt.*

59. In mente enim divina preextiterunt ab eterno eterne rationes omnium creandorum, in quibus rationibus omnia vivunt, ex quarum fulgoribus omnes cognitiones illustrantur ad cognoscendum et, ut ipsis est fas, ad eas revocantur et terminantur, quoniam radium scilicet supersubstantialem *neque possibile intelligere neque dicere neque totaliter aliqualiter contemplari.* Universaliter enim nulla virtute comprehensiva vel comprehensi manifestativa potest comprehendi vel manifestari ut videlicet est in se *propter ipsum* radium scilicet *esse segregatum* seu superelevatum ab omnibus *et superincognitum.* Cum enim non possit aliquid ex se supra id quod ipsum est, divinus autem radius est incomparabili superpositione segregatus ab omnibus, ex se non potest quisquam in aliquid ipsius, et ita nec intellectus nec vis aliqua cognoscitiva vel cogniti manifestativa.

60. Sed nec est aliquod susceptibile, ut superius tactum est, virtutis extendentis ipsum supra se in thearchici radii infinitatem et infinitam totalitatem nec sustinere potens huiusmodi extensionem, et ideo nullo modo potest quisquam in eius ut est in se comprehensionem vel manifestationem. Subiungit quoque et alteram causam incomprehensibilitatis thearchici radii, resumens paulo ante dictum sermonem de preexistentia rationum eternarum in mente divina quas vocat terminos et reterminationes omnium. Cum enim eternaliter sint in ipso thearchico radio non ab alio extra et sint cause efficientes et conditrices omnium ex nihilo et ita in infinitum superexcedentes et finales et terminantes, nullo modo potest essentia vel virtus creata ad hanc admirabilem et sic confortatam scientiam. Ipse enim rationes divina sunt scientia.

(1) *om.* radium.

61. Hoc itaque quod sequitur : *Et omnium quidem*, etc., resume sic, thearchicum radium non est possibile intelligere, vel dicere, vel aliqualiter contemplari propter iam dictam causam et propter ipsum esse *preaccipientem in se ipso supersubstantialiter*[2] *reterminationes*, id est eternas rationes *simul*, quia non successive, *et omnes*, quia non aliquas et aliquas non, reterminationes, inquam, *omnium cognitionum substantialium et virtutum superfirmatum* autem[3] seu supercollocatum (E, S)[4] divinum scilicet radium *omnibus et*, id est etiam, *supercelestibus intellectibus virtute* seu potentia *incomprehensibili*. Virtus enim et potentia supra omnem comprehensionem est que sola comprehensione et voluntate aliquid ex nihilo producit in esse et superfirmata et collocata superexcellentia infinita super omnem virtutem et potentiam etiam substantiarum supremarum.

62. Ostenso thearchicum radium esse incomprehensibilem per sui supereminentiam, ostendit consequenter idem per virtutis comprehensive et cognoscitive potentiam, que cum sit ens et ultra ens nihil potest in eum qui in infinitum excedit[5] omne ens nihil potest. Unde sequitur : *si enim cognitiones omnes entium sunt et in entia habent terminum* ultra quem videlicet progredi non possunt, si, inquam, ita est, hoc est quia ita est, qui *ultra omnem substantiam* seu essentiam (E) *est*, supple, *et*[6] *ab omni est cognitione superelevatus*, seu segregatus (S).

63. Positis itaque rationibus manifestantibus divinum radium, id est ipsum Deum lucem inaccessibilem esse incomprehensibilem, recapitulans eas, querit qualiter negotiabitur sermo vel ratio de divinis nominibus, divinitate existente incomprehensibili et innominabili, sic subiungens : *et quidem si melior est* thearchicus videlicet radius, hoc est si secundum quod predictum est, excellentior est *omni ratione*, ratiocinante videlicet, *et omni cognitione*, per ratiocinationem videlicet adquisita *et collocatur super intellectum universaliter*, hoc est super vim omnem apprehensivam simplicium intentionum et principiorum per se notorum, *et substantiam*, angelicam videlicet sine discursu ratiocinationis cognoscentem, radius, dico, *omnium quidem existens circumacceptivus* seu, si latine diceretur, circumprehensivus (S), nihil videlicet relinquens extra suam comprehensionem, *et comprehensivus*, hoc est omnia simul et totaliter apprehendens, et *preacceptivus*, seu, si latine diceretur, preapprehensivus (S), hoc est omnia eternaliter antequam essent comprehendens, *omnibus autem* per se *universaliter*, hoc est[7] ut est in se omni virtute apprehensiva

(2) substantialiter.
(3) aut.
(4) supercollatum.
(5) extendit.
(6) ut.
(7) *om.* hoc est.

incomprehensibilis, *et neque sensus ipsius est* comprehensivus videlicet, *neque imaginatio*, *neque opinio*, *neque nomen* manifestivum videlicet aliqua in apprehensiva comprehensi, *neque ratio*, *neque tactus*, id est intellectus quo quasi contingimus intelligibilia, *neque scientia*, et ita, cum he virtutes apprehensive omnes apprehensivas contineant, ipse divinus radius est universaliter incomprehensibilis.

64. Si, inquam, ita est, *qualiter negotiabitur nobis sermo* seu ratio *de divinis nominibus* et hoc, dico, *supersubstantiali divinitate demonstrata*, *invocabili* aliquo videlicet nomine *et supernominabili*, id est super omne nomen existente. Ubi nos ponimus *ratio* et *sermo* in greco habetur utrobique *logos* quod significat *sermo* (H, S) et *verbum* (E) et ratio, et ideo diversi diversimode transtulerunt. Proposite autem questionis subiungit solutionem recitans prius de thearchie incomprehensibilitate et manifestans eam adhuc a minori, hoc est ab angelicis unionibus cum Deo nobis incomprehensibilibus, ut manifestius pateat ex agnita prius incomprehensibilitate modus negotiationis, hoc est de divinis nominibus.

65. Subiungit itaque ad questionis solutionem sic : *sed quod diximus quando theologicas subfigurationes exposuimus;* composuit enim, ut pretactum est, ante hunc librum conscriptionem quamdam intitulatam *theologice hypotyposeis*, quod quidam (S) translatores ponunt grece, quidam (E) transferunt in *caracteres*, sed convenientius grece compositioni nominis, compositi ab *ypo*, quod est *sub*, et *typus*, quod est *figura*, vel *typoosis*, quod est *figuratio*, transfertur in *subfigurationes*, que subfigurationes quid sunt et in quo differunt a theologicis symbolis in 3° capitulo de Mystica theologia satis declarat auctor ; quando, inquam, has subfigurationes exposuimus, diximus *unum superincognitum*, hoc est summe incognitum, vel non solum super omnem cognitionem existens, sed et super omnem ignorantiam, id est intelligentiam querentem ipsum per rerum omnium abnegationem, *supersubstantiale ipsum per se bonum*, *trinam*, *aio*, *unitatem unius deitatis et unius bonitatis*, vel, si latine diceretur, unideam et unibonam. (H).

66. Hoc, inquam, unum etc. *Neque dicere neque intelligere possibile quod est*, hoc est quid in se ipso est, et non solum hoc est non intelligibile et non dicibile, *sed et sanctarum virtutum*, id est angelorum supremorum maxime *angelidecentes uniones bonitatis superincognite et superlucentis*, id est divine bonitatis, hoc est angelidecentes uniones cum superincognita et superlucente bonitate : posset enim ille genitivus grecus congrue transferri in dativum latinum vel ablativum, cum prepositione vel adiungatur iste genitivus secundum ordinem littere consequenter huic dictioni *susceptiones* et ad hanc dictionem *uniones* subaudiatur cum Deo.

67. Iste, inquam uniones[8] *quas sive appositiones*, secundum quod

(8) *om.* subaudiatur... uniones.

preexpositum est, *sive susceptiones* a susceptione divini radii *oportet dicere* et *ineffabiles sunt et incognite* nobis videlicet et etiam inferioribus ordinibus. Ineffabiles et incognite sunt uniones superiorum, quia eas non cognoscit nisi qui suscipit, sicut manifestat subiungens : *et solis ipsis insunt angelis* cognitiones videlicet unionum cum thearchia vel uniones in quantum cognite *dignificatis*, id est qui dignificantur ipsis cognitionibus videlicet, vel unionibus cognitis, *super cognitionem angelicam*, id est super cognitionem inferiorum angelorum et etiam theologorum qui in Scriptura[9] dicti sunt angeli. Ex hoc itaque tanquam a minori patet incomprehensibilitas thearchie. In comprehendendum itaque thearchiam quid est et ut est in se non enituntur theologi, quamvis toto desiderio sine modo et mensura desiderant et anhelant ad comprehensionem ipsius secundum mensuram donationis ipsius.

68. Modus autem comprehensionis ipsius[10] et laudis per divina nomina est per ablationem et remotionem omnium entium ab ipsa et positionem supereminentie ipsius infinite et incomprehensibilis ad singula et etiam omnia insimul, nec est nomen, vel privativum, vel positivum de Deo dictum quod non insinuet et laudet ipsum per ablationem, sicut in expositione Angelice hierarchie tetigimus ; hoc est itaque quod in solutione[11] proposite questionis adiungit dicens : *hiis* id est sanctis virtutibus angelicis *uniti*, id est assimilati, *ut possibile, angelica unitione deiformes intellectus*, id est theologi vocati intellectus, quia viri spirituales non secundum carnem sed secundum intellectum viventes, *quia secundum quietationem omnis intellectualis operationis fit aliqua talis unio deificatorum intellectuum*, id est theologorum, *ad superdivinum lumen*, sicut pretactum est, *laudant per se propriissime per omnium entium ablationem hoc*, id est supradictum, unum et superincognitum et supersubstantiale, trinam scilicet unitatem. Illi, dico, *vere et supernaturaliter illuminati ex ea beatissima unione que ad ipsum*, unum videlicet, laudant, inquam, hoc sic scilicet *quoniam omnium quidem est entium causa*, et sic infinite excellentie ad omnia, *ipsum autem nihil*, entium videlicet, *ut segregatum* seu superelevatum *supersubstantialiter ab omnibus entibus;* quod autem diximus *angelica imitatione* est in greco unum adverbium compositum, et similiter *per se propriissime.*

[*9e section*]

69. *Supersubstantialem quidem... habitualem aptitudinem.* Ex incomprehensibilitate thearchie iam multis rationibus ostensa infert quod non est fas, immo magis blasphemium, velle nominare et laudare ipsam quid

(9) scripturis.
(10) *om.* ipsius.
(11) solutionem.

ipsa est, videlicet in se, per aliquod nomen quantumcumque excelse significationis, sed cum nominatur aliqua etiam rei excellentissime nominatione non insinuatur quod ipsa thearchia sit id quod nomine significatur sed quod ipsa est ab omni huiusmodi superexcellenter segregata et superelevata. Ait itaque : *igitur nulli quidem eorum quotquot sunt amatores eius veritatis que super omnem veritatem*, id est thearchie que est per se veritas super omnem veritatem *fas laudare thearchicam supersubstantialitatem quodcumque superexistentia superbonitatis est*, hoc est nulli fas laudare eam ut videlicet intendat exprimere quid ipsa superexistentia superbonitatis est in se, cum hoc sit super omnem creatam potentiam *neque ut rationem vel virtutem* seu potentiam[1] *neque ut intellectum vel vitam vel substantiam*, quasi ipsa in se ipsa esset aliquid horum.

70. Non enim est ratio que est discursio per media in cognitionem[2] conclusionis, neque intellectus acceptivus principiorum, neque virtus seu potentia ratiocinativa videlicet, vel intellectiva, nec vita in qua fundantur predicte virtutes et actiones, nec substantia seu essentia que substat vite et intellectui et virtuti et rationi. Et ita, cum non sit fas laudare thearchiam ut aliquid horum licet excellentissimorum nec fas est laudare eam ut aliquid minorum *sed ut segregatam superexcellenter ab omni habitu*, id est qualitate, virtute et dispositione quacumque difficiliter mobili *motu* quocumque videlicet ab habitu procedente, *vita* que est admirabilissima motuum sui videlicet in se ipsam non cessans reciprocatio, *imaginatione*, id est sensatorum refiguratione, *opinione*, id est certa suspicione, *nomine* tam extra prolato quam intus disposito, in quo subintellige omni virtute sermocinativa, ratione, *mente* id est virtute intellectiva, *intelligentia*, id est mentis actione, *substantia* que omnibus videlicet predictis subsistit, *statione*, id est quiete, *collocatione*, seu firmitudine, in statione videlicet, *unione*, id est sui ad se indiscrepantia que consequitur ad firmam stationem, *termino*, *infinitate* seu interminabilitate que duo omnia comprehendunt, cum omne sit aut termino ultra quem non progreditur terminatum aut infinitum, et simpliciter *omnibus quecumque entia sunt*. Cum nominatur igitur Deus ratio, vel intellectus, vel substantia, vel aliquid huiusmodi a theologis non intendunt per hoc ostendere quid ipse est in se, sed insinuare quod ab omnibus huiusmodi est superexcellenter segregatus, ablatus et superelevatus segregatione ablatione infinita et incomprehensibili.

71. Laudatur etiam thearchia quia bonitas est in singulorum et omnium voluntarie et provisive se extendens utilitates a beneficiis et provisivis eius[3] processibus ad creaturas et conversionibus creaturarum ad ipsam,

(1) *om.* neque... potentiam.
(2) cognitioni.
(3) *om.* eius.

quas conversiones faciunt eius benefici et provisivi processus. Unde subiungit : *quia autem ipsi*, hoc est Deo, *esse ut existentia bonitatis*, eius enim esse non aliud est quam bonitatis existentia, quia, inquam, hoc esse, id est bonitatem esse, *omnium est entium causa*, *laudandum bonarchicam*, id est principaliter bonam et boni omnis principiativam *thearchie providentiam ex omnibus causatis*, utpote ex vestigiis bonarchice providentie, *quia et circa ipsam*, id est divinam providentiam, *omnia* ipsam videlicet appetendo, suo tamen appetitu ipsius infinitatem non penetrando, quod innuit per *circa*, *et ipsius gratia*, id est ipsius libera voluntate sunt supple omnia, *et ipsa est ante omnia*, et ideo non ipsorum merito sed ipsius gratia in esse adducta sunt *et* omnia *in ipsa consistunt*, hoc est habent in ipsa essentie permanentiam, *et esse hanc*, id est esse divinam providentiam, hoc est esse divine providentie est, supple *adductio omnium* in esse videlicet *et hypostasis*, id est subsistentia omnium in esse ; divina enim providentia in se nude et absque alicuiusque conditionis adiectione omnia adducit ex nihilo in esse et subsistere facit singula in suis singularibus subsistentiis, *et ipsam omnia appetunt*, hoc predictum aliis verbis repetit ut subiungat diversos diversorum appetendi modos.

72. Unde sequitur : *intellectualia quidem*, ut angeli, *et rationalia*, ut homines, *et cognoscitive* appetunt eam videlicet ; *inferiora autem hiis* utpote animalia, *sensibiliter*, *et alia*, id est plante et omnia carentia vita, *secundum vitalem motum vel substantialem et habitualem aptitudinem*, et appetunt eam resume plante quidem, secundum vitalem motum, utpote nutritivum, augmentativum, omnia carentia vita secundum substantialem et habitualem aptitudinem, id est secundum formam eis substantialem, que eadem comparatione ad actum naturalem virtus est et habitus et aptitudo habitualis ad actum naturalem producendum. Unaqueque enim res et virtus et potentia naturaliter appetens perficientia et conservantia ipsam in bene esse, quia nec sic appetit, nec sic appetens participat appetitis nisi ex divina bonitate et providentia veraciter appetit bonarchicam[4] providentiam.

[*10e section*]

73. *Hoc igitur scientes ... et nullum entium* Ostenso quod thearchia est incomprehensibilis et innominabilis et quod ipsa tamen laudatur per omnium ablationem et per superexcellentiam ad omnia et per beneficos providentie processus ad omnia, infert ex hiis quod ipsa laudatur a theologis et ut innominata propter sui incomprehensibilitatem et ineffabilitatem, ut quando dicunt eam esse super omne nomen et innominatam et nihilominus propter predictas eius habitudines

(4) bonarchiam.

ad omnia laudatur ab ipsis ex omni nomine. Dicit itaque : *hoc igitur*, scilicet quod predictum est de thearchie incomprehensibilitate et ineffabilitate et de modis laudis ipsius per divinas nominationes, *scientes theologi, laudant ipsam et ut innominatam et ex omni nomine. Innominatam quidem*, hoc est dicendo eam innominatam laudant, videlicet eam, theologi, *ut quando dicunt thearchiam ipsam in una mysticarum visionum theophanie*, id est apparitionis divine, *symbolice*, quia in humana forma, *increpasse dicentem* et querentem, *quod nomen tuum? et quemadmodum abducentem* ipsam thearchiam videlicet *ipsum*, id est dicentem quod nomen tuum *ab omni cognitione Dei nominativa* dicere illi videlicet querenti, *et ut quid interrogas nomen meum? et hoc*, id est nomen meum, *est admirabile.*

74. Historia quam hic tangit auctor satis nota est in libro Iudicum de Manue patre Samsonis querente a Domino qui apparuit ei in angelo apparente in forma humana quod nomen tuum? cui, quasi increpans eum quod quereret nomen, innominabilis, respondit : ut quid interrogas nomen meum? et hoc est Admirabile ; quod potest tripliciter intelligi. Intelligunt enim quidam quod nomen in quo nominatur divina essentia in se ipsa est illud quod dicunt tetragrammaton, quod nomen est ineffabile a creatura, sicut ipsa divina essentia est incomprehensibilis, et ideo est hoc nomen admirabile, immo super omnem admirationem. Alii dicunt quod hoc ipsum admirabile est nomen Dei, sicut dicitur in Isaia ; et vocabitur admirabilis[1]. Alii autem intelligunt hanc dictionem *admirabile* positum adiective ad hanc dictionem *nomen* et intelligunt quod[2] per hanc dictionem *nomen* cui addicitur *admirabile* superponuntur[3] talia divina nomina : super omne nomen, innominatum, supercollocatum omni nominationi et similia, et sic videtur intellexisse auctor iste. Unde subiungit : *vel nonne hoc vere est admirabile nomen istud*, scilicet *super omne nomen, innominatum, omni supercollocatum nomini nominato, sive in seculo hoc sive in futuro?* quasi diceret vere est admirabilis nominatio que nominat per[4] nobilitatis privationem.

75. Nominant etiam thearchiam et laudant theologi per nominationes positivas, sicut manifestat auctor per exempla sumpta ex Scriptura, subiungens : *multorum nominum autem* seu polyonymam, id est multivocam (E), seu si latine diceretur, multi nominum (H, S)[5] laudant, supple theologi, thearchiam, *ut quando rursus inducunt ipsam* thearchiam videlicet *dicentem ego sum qui sum*, seu, sicut habetur in greco, *ego sum ens, vita, lumen, deus, veritas ;* hoc enim se dicit esse thearchia, ut continetur manifeste in Scriptura hiis velut suis quibusdam nominibus se nominans,

(1) *om.* est... admirabilis.
(2) *om.* quod.
(3) supponuntur.
(4) *om.* per.
(5) multinomiam.

hiis tamen velut nominationibus ad sue essentie ut est in se comprehensionem non attingitur, sed per hoc concipitur quod superexcellenter segregatur et superelevatur ab omnibus sic vel sic nominabilibus. Et licet verum sit, ut quidam dicunt, quod si abstrahatur nomen[6] ab omni eo cui potest adici, verum et retineatur in intellectu ipsum nudum nomen[7] iam intelligitur ipse Deus, non tamen etiam sic, licet non aliud remaneat in intellectu quam Deus, comprehenditur ipsa divina essentia que et quid est plene in se ; itaque si abstrahantur predicta quinque nomina ab omnibus que possint ab illis denominari et ab omni comparatione denominabilium ab ipsis, intelligetur per ipsa non aliud quam ipse Deus, non tamen ut totaliter est in se, sed intellectu ab hoc incomparabiliter[8] deficiente.

76. Potest itaque Deus hiis nominibus quibus ipse se nominat et eis consimilibus predicto modo abstractis nominari et laudari, et sic a theologis nominatur et laudatur, et insuper nominatur et laudatur per multas et varias nominationes et a beneficis eius processibus. Unde subdit : *et quando ipsi*[9] *divine sapientes*, seu theosophi (H, E) *laudant omnium causam*, ipsam videlicet thearchiam, *multis nominibus* seu multivoce (E) *ex omnibus causalis*, hoc est nominibus impositis ex beneficis processibus ad omnia causata, utpote quando laudant ipsam omnium causam ; *ut bonum*, hoc est ut extendentem et profundentem se bonitatem sue libere voluntatis gratia in omnium iuvamentum, ut videlicet sint et bene sint ; *ut pulchrum*, hoc est ut predicto modo protendentem se pulchritudinem in omnium pulchritudinem efficiendam que consistit in concordia sui ad se et ad singula et ad simul omnia ; *ut sapientem* hoc est predicto modo profundendo se[10] sapientiam in omnium mentes et intellectus luce sapientie clarificandos ; *ut dilectum*, seu diligibilem (S) ; ex predictis enim et aliis que gratuito tribuit creaturis omnia ipsum appetunt, et rationalia et intellectualia, cum bene sunt ordinata, ipsum propter ipsum appetunt et diligunt. Et licet hoc nomen[11] dilectum et similia videantur magis significare habitudinem creaturarum ad ipsum quam eius processus beneficos ad creaturas, quia tamen huiusmodi habitudines ex beneficis et in beneficis eius processibus habent esse et essendi permanentiam et directionem, quod etiam in nominum significatione continetur, bene etiam huiusmodi nomina significant ipsum ut benefice procedentem ad causata ; *ut deum deorum*, hoc est ut omnibus a deiformitate denominatis diis incomparabiliter[12] naturali sua deitate superexcellentem et quod dei-

(6) verum.
(7) verum.
(8) incorporaliter.
(9) ipse.
(10) *om.* se.
(11) *om.* nomen.
(12) incorporaliter.

formes et dii sunt de participatione sue deitatis eis tribuentem ; similiter intelligendum quod sequitur *ut dominum dominorum, ut sanctum sanctorum ; ut eternum*, hoc est ut omnia habentem simul et sine principio et fine que partite largitur creaturis. Grecum autem quod transferimur in *ut eternum* convenienter transferetur in *ut seculare*, quod, dictum de Deo, non significat ipsum participantem et mensuratum seculo sed in se eternum, ut predictum est, et seculorum omnium factorem ; *ut entem*, id est ut omnis essentie et esse factorem ; superius dixit quod eius nomen est qui sum, seu ens masculine dictum, unde videtur hic idem repetere, sed, ut superius tetigimus, ens ibi dicitur per abstractionem ab omnibus que entia sunt et nominantur, hic autem a benefico processu ad omnia entia. *Et ut seculorum causam ;* hoc potest esse expositive positum eius quod predixit ut secularem, vel potest ibi dici Deus secularis ut effector seculorum, hic autem ut factorum seculorum causa conservativa et directiva ; *ut vite largitorem*, et multotiens in Scriptura dicitur vita, non ut predictum est per abstractionem ab omni vivente, sed ab omnis vite largitione ; *ut sapientiam*, non solum, ut predictum est, omnem intellectum et rationem luce sapientie illustrantem, sed omnia simpliciter, prudentissime et artificiosissime providentem et prospicientem et in numero, pondere, et mensura in esse producentem ; vel potest sapientia hic posita intelligi ut supra exposuimus sapientem et sapiens ibi positum intelligi ut hic exponimus sapientiam ; *ut intellectum, ut rationem, ut cognitorem*, hoc est ut de superintelligibili, superrationali, supercognitione, hoc in esse producentem, servantem, dirigentem et consummantem ; *ut prehabentem omnes thesauros omnis cognitionis*, hoc est ut eternaliter et ante omnes res habentem omnium creandorum eternas rationes, omnium cognoscitivas et conditrices causas et omnis create cognitionis immediate vel mediate illuminationes, quas vocat Apostolus thesauros sapientie et scientie absconditos ; *ut virtutem*, seu potentiam, *ut potentem, ut regem regnantium ;* hec satis manifesta sunt ex iam dictis consimilium expositionibus ; *ut antiquum dierum* quia illi nulla successio est preterita vel futura, sed omnis eternaliter presens ; *ut insenescentem*, hoc est predicta dierum antiquitate vel aliquo modo a sua virtute non declinantem, et omnia que non declinant nec veterascunt in sue virtutis plenitudine conservantem, *et inalterabilem*, quia, sicut nec ad deterius deficit, sic nec ad melius proficit ; *ut salutem, ut iustitiam, ut sanctificationem, ut liberationem*, et hec satis sunt manifesta ex supra positis consimilibus ; *ut in magnitudine omnibus superexcellentem*, non quantitativa magnitudine sed infinitate potentie, sapientie et bonitatis et omnium de eo consimiliter dicibilium ; *et ut in aura subtili ;* aura subtilis vix sensibus est comprehensibilis velocissime aufugiens, et nescitur unde venit aut quo secedit, per quod significatur Dei incomprehensibilitas et mobilitas, de qua dicitur quod sapientia est omnibus mobilibus mobilior, et fuga qua dilectus assimilatur capree hinnuloque cervorum super montes aromatum, et quod ubi vult spirat

et nescitur unde veniat aut quo vadat ; propter hoc igitur dicitur esse in aura subtili.

77. Dicitur quoque esse in omnibus creaturis, ut causa in causato et ut supportans et sustinens et motor in moto, ut homo in sua veste et ut digitus in anulo, et ut gubernator et rector, in navi nauta. Unde sequitur : *et quidem in intellectibus*, angelicis videlicet, *ipsum esse aiunt et in animabus et in corporibus*, animatis videlicet, *et in celo corporum* videlicet supremo, *et in terra* que corporum est infima, et per hec duo extrema insinuatur intermediorum mundum cum hiis componentium. Et non ita est in hiis quod nunc in hoc nunc in illo, ut[13] pars eius in hoc et pars in illo, sed unus et idem totus et simul in hoc et in illo. Unde subiungit : *et simul eumdem in eodem*, hoc est in totali sua identitate, in hoc videlicet et in illo, et ab hoc modo[14] essendi in universis creaturis singulis et in[15] omnibus totaliter et simul, quarum congregatio dicitur mundus, laudant ipsum *mundanum*, seu, si latine diceretur, *inmundanum* (E)[16] et a circumspectione et protectione omnium *circummundanum*, et a superexcellentia ad omnia *supermundanum*, et a superexcellentia spirituali ad celestes substantias *supercelestem*, *supersubstantialem*.

78. Nominant quoque ipsum et laudant nominibus corporalium sensibilium nobilium et ignobilium. Unde subiungit : *solem*, *stellam*, *ignem*, *aquam*, *spiritum*, *rosis nubem*, *per se lapidem et petram*, *omnia entia et nullum entium* secundum quas autem distinctiones et proprietates septem corporalia hic nominata symbolice[17] significant Deum ; quia hoc nimis esset hic prolixum, et quia alias de quibusdam horum satis dixit auctor et nos pro modicitate nostra, ut potuimus, exposuimus, et quia hic non inducuntur nisi, exempli gratia, hic dicere supersedemus.

79. Et sciendum quod hec nomina *bonum* et *pulchrum* et que sequuntur concretive dicta sunt in greco masculine et adiective posita, adiecta ei quod diximus *omnium causam* posito in greco masculine. Quod enim nos transferrimus in *causam*, quandoque ponitur in greco substantive feminine, ut *ailia*, quandoque vero adiective, ut *ailios* et *ailion*. Unde si bonum et pulchrum et que sequuntur adicerentur in feminino ad omnium causam non inconvenienter fieret.

80. Posset quoque forte quis assignare rationem ordinis nominum hic positorum de Deo dictorum, utpote quod primo dicitur ens, quia ante hanc nominationem generaliter omnia continentem non potest esse altera prior, licet ob specialem rationem prius laudet deitatem inferius

(13) et.
(14) mundo.
(15) *om.* in.
(16) *om.* seu... immundanum.
(17) *om.* symbolice.

per nominationem boni quam per nominationem entis. Huius prima divisio : ens in altero et ens non in altero. Ens autem in altero[18] nullo modo convenit Deo. Unde ens dictum de Deo necessario suscipit hanc differentiam : non in altero. Ens non in altero autem prima divisione dividitur in corpus et non corpus. Corpus autem non convenit Deo ; ens autem non in altero, non corpus, necessario est vita. Unde post ens dictum de Deo immediate sequitur vita. Vita autem omnis aut cognoscitiva, aut non[19] cognoscitiva ; cognoscitiva autem lux spiritualis est : vite autem de Deo dicte non coniungitur non cognoscitiva. Vite igitur de Deo dicte necessario adiungitur lux, seu lumen. Cognoscitivum autem aut actu semper cognoscit, aut non, et si actu, semper cognoscit, aut omnia semper, aut non omnia. Cognoscitivo autem de Deo dicto necessario immediate adiungitur actu cognitio et semper actu cognitio[20] et omnium semper actualis cognitio. Unde enim deus dicatur a *theos* et illud a *theoo*, quod est *video*, congrue post ens, vitam, lumen, dicta de prima essentia, immediate sequitur deus, quasi actualis sempiterna omnium visio que non aliter videt omnia quam videndo se ipsam et omnia in se ipsa. Hec itaque visio est omnino coequata viso et ita necessario ipsa est veritas. Congruo igitur et necessario ordine ponuntur he nominationes divine : qui sum seu ens, vita, lumen, Deus, veritas.

81. Posset quoque forte aliquo consimili modo assignari ordo nominum ex beneficis processibus ad creaturas Deum laudantium, utpote quod eius primus beneficus processus est[21] a non esse in esse adductio, et hec est causatio et creatio. Secundus est quod omnia ordinat ad actus naturales unicuique directissime convenientes. Unde et bona sunt. Et ideo post causam, bene sequitur immediate bonum, sicut ait eloquium : vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona. Tertius processus est quod omnia in suis naturalibus[22] actibus non errantia fecit[23] ad invicem concordia, et ita ad bonum immediate sequitur pulchrum. Ex bono autem et pulchro universi necessario sequitur infinita sapientia artificis. In ordine igitur non essendi sed nostre cognitionis ad bonum et pulchrum convenienter coniungitur sapiens. Vel, secundum ordinem beneficorum processuum, post adductionem in bonum et pulchrum naturale continuo sequitur gratuita infusio sapientie que gratuitos facit dilectores, et ita sapienti bene subiungitur dilectus.

82. Si quis autem hoc modo vel meliori, subtiliori et sapientiori nominum hic positorum hic assignaverit ordinis rationem, ei in Domino

(18) *om.* ens... altero.
(19) *om.* aut non.
(20) *om.* et... cognitio.
(21) *om.* est.
(22) materialibus.
(23) facit.

congaudemus et ducentem libenter sequimur. Labor enim iste vires[24] excedit nostre imbecillitatis. Ordinabiliter autem primo dixit thearchiam innominabilem et super omne nomen, eam sic admirabiliter nominando. Deinde attribuit ei nomina in abstractione ab omnibus et superexcellentia ad omnia ipsum laudantia, et deinde nomina a beneficis eius processibus directa predicatione de Deo[25] dicta, et deinde oblique et velut / circumstantialiter ei attributa. Et tandem nomina visibilium et sensibilium usque ad infima[26] proprie significativa, symbolice autem ipsam thearchiam significantia in exemplificationem quod laudatur ex omnium nomine.

[*11e section*]

83. *Sic igitur omnium cause ... laudatur et nominatur.* Ex premissis rationibus et exemplificationibus infert et recapitulat in summa que predicta sunt, dicens : *sic igitur*, hoc est secundum predictas rationes et exemplificationes *conveniet omnium cause et existenti super omnia et innominatum*, id est dici innominatum, propter existere videlicet super omnia et super omnem comprehensionem et omnem enarrationem, et *omnia entium nomina* convenient thearchie, supple, propter ipsam existere omnium causam, *ut certe sit omnium regnum*, hoc est ut certe agnoscatur quod ipsa est omnium supereminentia, omnium creatrix, conservatrix, gubernatrix, consummatrix, inexpugnabilis protectio et defensio, rectissima et discretissima[1] iudicatio, et unicuique secundum opera sua premii vel pene equissima redditio, que simul iuncta sunt verissime optime regnationis perfectio, *et circa ipsam sint omnia*, per ipsius videlicet appetitum, ut supra tactum est.

84. *Et dependentia ab ipsa ut causa*, efficiente videlicet et in esse videlicet[2] ex nihilo adducente, *ut principio* in esse conservante, *ut termino* finali videlicet ad quem revocantur et consummantur secundum suas susceptibilitates universa, *et ipsa secundum eloquium sit omnia in omnibus*, utpote in existentibus existentia, in viventibus vita, in intelligentibus intelligentia et sic de ceteris, ut plenius in hiis que ante huius libri expositionem tetigimus. *Et vere laudetur omnium subsistentia* seu hypostasis *principiativa*, vel secundum aliud exemplar principaliter ductiva, *et perfectiva, et custodia contentiva*, ne videlicet aliquod entium a suo bene esse oberret[3] et in defectum et corruptionem utriusque esse decidat,

(24) viros.
(25) eo.
(26) infinita.
(1) districtissima.
(2) *om.* videlicet.
(3) ab erret.

et convivatorium, id est domus convivii in qua est habitatio sicut letantium omnium unoquoque inhabitantium[4] naturaliter et ordinate appetitu iocunde in ea refecto[5] et satiato ; aliqui pro convivatorium transferunt *pastio* (E) quod idem est in sensu. *Et ad seipsam conversiva ;* per delicias enim predicti convivatorii et pastionis ab omnibus naturaliter appetitas omnia ad se convertit.

85. *Et hec*, id est convivatorium et ad se ipsam conversiva omnium et omnia in omnibus, est supple, *unite, inhabite, segregate.* Unite quidem, hoc est a sua unitate per omnium in se inhabitationem, per hoc quod ipsa est omnia in omnibus nequaquam recedendo, inhabite, quia licet omnia in ipsa et ipsa in omnibus, non habetur velut contentum a continente localiter et circumscriptive, nec ut habitus et dispositio vel alia quedam qualitas, nec ut magnitudo, vel ut continens habetur a contento ut vestis vel arma, neque ut pars, neque ut possessio, licet inveniatur in Scriptura quod ipsa est pars et possessio bonorum et armatura et ornatus ; *segregate*, quia, licet ipsa sit omnia in omnibus et omnia in illa, segregata tamen est essentialiter ab omnibus, per hoc igitur non partitur, vel multiplicatur, nec aliquo consueto habendi modo habetur, sed superexcellenter ab omnibus segregatur. Et bene laudatur ut predicta predictis nominationibus et ut omnia in omnibus. *Non enim solum est causa continentie, vel vite, vel perfectionis ut a sola hac vel altera providentia nominatur supernominabilis bonitas.*

86. *Omnia autem entia preaccepit simpliciter et incircumscripte* seu incircumdeterminate *perfectissimis bonitatibus providentie· ipsius unius et omnium cause. Et ex entibus omnibus convenienter laudatur et nominatur.* Ipsa enim thearchie eternaliter in se prehabet omnia in eternis omnium rationibus in quibus omnia sunt vita et hee sunt providentia una et eadem et providentia una ipsius thearchie et providentia omnium causa seu omnium causativa, seu, si latine diceretur unico verbo composito, ut est in greco, omnium[6] creativa perfectissimis bonitatibus et omnia causans. Et ideo convenienter laudatur ex[7] omnibus entibus ut[8] ex causatis vestigiis speculis, imaginibus, litteris, eam insinuantibus.

[*12e section*]

87. *Et igitur non ... secundum potentiam dicemus.* Ostenso quod et cur ex omni nomine et omnibus entibus laudatur thearchia, adicit auctor quod, non solum ex hiis laudatur, sed etiam a divinis appari-

(4) per habitum.
(5) refectio.
(6) omni.
(7) ab *in marg.*
(8) et.

tionibus que facte sunt sanctis theologis ut Isaie et Ezechieli et aliis, in diversis locis et variis formis et figuris secundum variarum exigentiam causarum reverenter et excellenter glorificatur. Subdit itaque : *et igitur non has solas*, predictas videlicet et eis consimiles *deinominationes*[1] *venerantur theologi*, que divine nominationes videlicet, nominant thearchiam *a perfectis* seu omnino perfectis, vel, sicut habet aliud exemplar (E), *ab omnibus*, hoc est a generalibus omnia continentibus *vel particularibus providentiis*, *vel preintellectis*, hoc est prescitis futuris *sed* et *est quando nominant superappetibilem et supernominabilem*, hoc est super apparitionem et nominationem existentem *bonitatem a quibusdam divinis apparitionibus*, in formis videlicet et figuris variis factis *in sacris templis*, *vel alibi*, *secundum alias et alias et causas et virtutes*, apparitionibus dico *magistros vel prophetas*, *illuminantibus et circumponunt* ipsi bonitati videlicet supernominabili, *formas et figuras humanas vel igneas vel electrinas et oculos ipsius et aures et cincinnos*, hoc est connexos crines, *et facies et manus et spinas et alas et brachia et posteriora et pedes laudant ; coronasque et sedes et calices et crateras ipsi et alia quedam mystica circumformant*[2] *de quibus in symbolica theologia secundum potentiam dicemus.* In hoc itaque libro quem pollicetur[3] se scripturum exprimet que Dei proprietates per quas definitiones et proprietates hic dictorum corporalium sensibilium significantur de quorum plurium hic nominatorum proprietatibus diximus in expositione ultimi capituli celestis hierarchie que de facili adaptari possunt in symbolicas significationes divinarum proprietatum.

[*13e section*]

88. *Nunc autem que ... ab ore meo.* Manifestato iam ex predictis in hoc capitulo que sit huius libri intentio et que de divinis nominibus traditio, consummans capitulum dicit quod que dicturus est in subsequentibus huius libri ex eloquiis congregabit et dictis in eis utetur pro regula, et sic procedet de cetero ad reserationem divinorum nominum ut intelligantur per ea non que in consuetudinali sermone significant sed superiores theorie sanctis speculabiles et ab exsecratis et deirsoribus occultande ; ait itaque : *nunc autem quecumque sunt presenti negotii congregantes ex eloquiis et utentes dictis* in eloquiis videlicet *quemadmodum quadam regula*, *et inspicientes*, seu intendentes *ad ipsa* dicta in eloquiis videlicet *procedamus ad reseratione divinorum nominum*, seu divinarum nominationum (S) *intelligibilium*, id est prima et consuetudinali significatione, non significativa corporalia, sed intelligibilia ; non enim hic reserat talia nomina sumpta in signifi-

(1) denominationes.
(2) circumformans.
(3) pollicemur.

cationem Dei : ignis, panis, petra, lapis, et vermis et similia, sed hoc faciet consequenter post hunc librum in symbolica theologia, et *inspiciamus*, *proprie dicere*, hoc est ut proprie dicamus, *theorias deiformes*, hoc est Deum, ut possibile, manifestativas, *mente deivisiva*, seu deivida, hoc est mente pura et munda, quia mundicordes Deum videbunt.

89. *Quod* inspicere, scilicet, deiformes theorias, deivida mente *induxit*, seu subinduxit, seu subenarravit[1] *nobis lex hierarchica*, id est divina Scriptura, que hierarchicarum est substantia et *semper* ab eis est contemplanda *secundum omnem theologiam;* passim enim sacra Scriptura[2] hoc pro lege statuit. *Et apponamus sacras aures*[3] hoc est ad divina omnino intentas, *reserationibus sacrarum deinominationum*[4], nos dico *collocantes*, seu firmantes[5] *sancta sanctis secundum divinam traditionem* iubentem sancta non dari canibus[6] *et segregantes*, seu auferentes (E, S) *ipsa*, sancta videlicet, *ab indoctis derisoribus et delusoribus*, sanctorum videlicet *magis autem redimentes*, seu liberantes (H, S) *ipsos illos* derisores videlicet et delusores, *siquidem totaliter sunt tales quidam homines*, hoc est si totaliter sunt derisores et delusores sanctorum propter indisciplinationem, redimentes dico *ab ea Dei impugnatione que ad hoc*, seu in hoc (E), hoc est in deridere et deludere sancta. Magis enim sanctum per sanctam doctrinam erroneos ab errore eripere et sic ad sancta admittere quam dimissos erroneos[7] a sanctis segregare ; quos tamen in errore pertinaces omnino est segregandum.

90. Hec itaque, sancta scilicet sanctis collocare et a derisoribus segregare et eos per doctrinam ab errore pro posse eripere, iubet Timotheum facere, subdens : *tibi quidem igitur hec custodire utile*, seu oportunum[8] *o bone Timothee*, *secundum sacratissimam inductionem*, seu enarrationem (H) *sanctorum*, videlicet theologorum, *et neque dicibilia neque extralata facere divina ad indoctos*, hoc est non facere divina[9] manifesta indoctis, sive per dicta, sive per ostensionem exterius ad visum. Quia autem sanctissima sunt et profundissima et reverentissime et divinissime tractanda de quibus intendit, proponit orationem ad Deum, invocans eius adiutorium, dicens : *mihi autem donet Deus laudare deodecenter*, id est ut decet Deum et divina, *laudare multas nominationes* seu multivocationes *beneficas*, id est beneficos processus signantes, *invocabilis et innominabilis*

(1) superenarravit.
(2) *om.* Scriptura.
(3) auras.
(4) denominationum.
(5) *om.* seu firmantes.
(6) canonibus.
(7) errones.
(8) optimum.
(9) *om.* ad indoctos... divina.

deitatis et non auferrat verbum veritatis ab ore meo: deinominatio[10] autem et deiimpugnatio sunt singula nomina composita in greco.

Appendice 2

En interprétant ainsi la notion de *theophania visibilis* Robert Grossetête dépasse-t-il ce que suggère la glose de Maxime qu'on peut lire dans la marge de son propre commentaire dionysien Paris Bibl. Nation. 1620 fol. 4c et où il est dit que le corps divin du Christ est théophanie visible? On y lit également l'expression *animata caro* qui pourrait l'avoir inspiré. Je note cependant que Robert parle de l'humanité glorifiée du Christ, ce dont la glose ne dit mot. Voici cette glose : si igitur quoniam et divinum ipsius corpus visibilem theophaniam ait, ut secundum idem congruere quod dicitur et adversus Nestorianos et Acephalos et suspicantes non esse et nunc fore cum carne Dominum, et quoniam eadem quidem est ipsius visibilis theophania quod est animata caro, intelligibilis autem quae secundum intellectum erit nobis participabilis tunc perfectius. Cette même glose se lit dans le manuscrit du Vatican.

Il y a donc chez Robert Grossetête une conception christologique de la vision béatifique. Dieu est vu dans l'humanité glorifiée du Christ. Le sens des paroles de Robert dépend pour une grande part de ce qu'il entend par la glorification du Christ et de ce qu'elle rendit visible de Dieu dans le Christ glorifié à la vue de ses disciples. Mais cette signification dépend également de ce qu'imagine Robert des transformations qu'apporte aux sens l'état de résurrection. A cet égard, on peut se demander si Robert connaît ce texte d'Alcher de Clairvaux : « ... Deus ignis et lux est. Lux ergo splendorem emittens ex se, quem retinet in se, illuminat intelligentiam ad cognitionem veritatis. Ignis vero calorem de se emittens, sed non amittens, inflammat affectum ad amorem virtutis. Et sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis ; sic verum ac divinum lumen non poterit intelligentia videre nisi in ipsius lumine. Domine, inquit propheta, in lumine tuo videbimus lumen. Cum enim mortale hoc induerit immortalitatem, et corruptibile hoc induerit incorruptibilitatem, tunc mente pariter et corpore spirituales effecti, secundum modulum nostrum per mentis illuminationem omnia sciemus, et per corporis incorruptibilis levitatem ubique esse poterimus. Volabimus mente per contemplationem, volabimus et corpore per incorruptionem. Discernemus mente, discernemus et corpore, cum sensus nostri corporei vertentur in rationem, ratio in intellectum, intellectus in intelligentiam, intelligentia in Deum mutabitur. Sensu visibilia percipiuntur, in imaginatione continentur

(10) denominatio.

visibilium imagines et similitudines, ad rationem pertinent visibilium rationes et definitiones et invisibilium investigationes, ad intellectum et intelligentiam spectant spiritualium et divinorum comprehensiones et contemplationes ». (*De Spiritu et anima*, P. L. t. 40, col. 788).

Afin de projeter quelque lumière sur la conception christologique médiévale de la vision de Dieu, je crois intéressant de noter la façon dont certains commentateurs de Denys réagirent devant l'expression *theophania visibilis*.

Thomas Gallus écrit en 1238 dans son *Extractio:* « Quando autem erimus immortales et incorruptibiles et per veram beatitudinem Christo conformabimur, semper cum Deo erimus, satiati cum apparuerit gloria sua, quando castissimis contemplationibus et manifestissimis splendoribus proprie sue speciei irradiaverit nos et circumfulserit ; quorum splendorum fulgor designatur in lumine quo perfusi sunt Apostoli in Domini transfiguratione. Et tunc participabimus intelligibili luminis datione ipsius, mente iam impassibili per gloriam, et tam natura quam exercitio immateriali, et etiam unitione que est super mentem in ignotis et beatis immissionibus superclarorum sapientie radiorum ; per quam unitionem divinius imitabimur celestes angelos, siquidem equales angelis erimus quando erimus filii Dei et filii resurrectionis. » (Dion. I. 674, 29-675, 31).

Thomas Gallus écrit encore en 1242 dans son *Explanatio* « *Tunc autem* in patria, *quando incorruptibiles et immortales erimus*, ut glorificati immunes omnino sumus a culpa et a pena. Cor. XV, 53 : Oportet corruptibile hoc, *et consequemur*, alia translatio : *quiete beatissima*, *terminationem Christiformem*, id est consummatam beatitudinem nos Christo conformantem, Phil. III, 21, qui reformabit corpus humilitatis nostre, etc. *Semper cum Domino erimus*, I Cor. XV, 53 oportet corruptibile hoc, etc. nos crimus cum Deo in celo et ipse nobiscum est in terra quasi in nostro. Math. XXVIII, 18 : *visibili quidem*, id est manifesta et oculis glorificativa clare contemplantur, *adimpleti*, plene profusi, *ipsius Dei apparitione*, id est Christi Dei in gloria sua corporali, de qua hoc videtur intelligendum, propter similitudinem quam inducit de gloria Transfigurationis. Si autem de divinitatis contemplatione comprehensiva intelligitur visibilis Dei apparitio intelligenda est clara et manifesta per speciem que tunc summe utique visibilis fit oculis mentis *castis contemplationibus*, que in solos Sponsi amplexus tota virtute inflexibiliter et irremissibiliter feruntur. *Dei apparitione* dico, *manifestissimis splendoribus refulgente circa nos*, id est non solum nos plenissime replentes sed superabundanter nos quasi absorbante, non nature destructionem, sed ad plenam eius consummationem, sicut copiosa et clara luce refulsit Dei apparitio corporali claritate, *circa discipulos in illa divinissima Transfiguratione*, id est corpori divino congruissima, quamvis lux eterna improportionnabiliter omnem corpoream excedat, quantum tamen ad mortalium considerationem ea utrumque designari potest. *Intelligibili etiam*, ex

hac additione videtur quod, sicut dictum est, intelligendum sit de glorificati corporis Christi claritate, et preter corporalem eius gloriam qua perfundemur, erimus *participantes intelligibili luminis datione ipsius* quoad claram contemplationem stole anime eius et ipsius deitatis, et hoc dupliciter, scilicet et mente et unitione que est super mentem. Unde ait : *in mente impassibili*, per stolam suam, *immateriali* per naturam etiam glorificatam, *et unitione* que est *super mentem* capiente divina altius quam mens, quia unit animam plenitudini toti desiderabili et nulla proportione intelligibili. Habet enim ipsa unitio experientiam superintellectualem et in via et in patria. *Ignotis* quia superintellectualibus, sicut dicitur in Mystica Theologia I b (Dion. I, 568, 1) ; ignoti consurge etc. *Immissionibus superclarorum radiorum* ad quos, tanquam in infinitum super nos collocatos, non valemus ascendere, sed divina bonitas se quasi deponendo nobis immittit et radios infiniti et incomprehensibilis splendoris speciei sue ingignit, et hoc fiet *imitatione supercelestium mentium* angelorum *in divinior*e, id est in magis nos Deo assimilante, et plenius nos deificante, quam cognitio intellectualis etiam per speciem, *nam* tunc *equales angelis erimus*, Math. XXII, 30 : In resurrectione... sed sunt sicut Angeli Dei. Est autem satis probabile quod aliqui homines erunt aliquibus angelis equales merito et premio, aliqui aliquibus superiores. Luc XX, 36 : equales sunt angelis et filii sunt Dei cum filii sint resurrectionis.

Ni dans l'*Extractio*, ni dans l'*Explanatio*, Thomas Gallus n'utilise l'expression *theophania visibilis*. La *visibilis Dei apparitio* est, soit l'apparition du Christ-Dieu dans sa gloire corporelle, gloire manifeste même pour les yeux *(oculis)*, soit la contemplation compréhensive de la divinité, en ce sens que Dieu est vu d'une façon claire et manifeste, grâce à une *species* qui devient alors visible aux yeux de l'esprit *(oculis mentis)* se livrant à de chastes contemplations. Participant du don intelligible de la lumière du Christ nous contemplerons clairement par l'esprit *(mente)* et par l'union qui dépasse l'esprit *(unione que est super mentem)* la « robe » de son âme et sa déité. Le Dieu ici atteint est plus manifestement que dans l'*Extractio* le Christ lui-même. On aura remarqué que dans l'*Extractio* et dans l'*Explanatio*, Thomas Gallus se sert du terme *species*. Selon toute vraisemblance, ce terme traduit l'idée que l'essence divine nous est devenue visible du fait qu'elle existe en chacun de nous par la gloire. Si cette interprétation est exacte, *per speciem* s'opposerait peut-être à *per se* et *per similitudinem*. Dans sa *Glossa in I Sent., dist. 1* (Quaracchi 1951, p. 16, n° 18), Alexandre de Halès écrivait vers 1223-1227 : ...Tripliciter est videre essentiam : per se, per speciem, per similitudinem. Primo modo videt solum Deus essentiam divinam ; est enim lux inaccessibilis. Lux autem dupliciter sumi potest : ut est in aere, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est, ut est in aere, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis ; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur

species. D'autre part, Robert Grossetête ne distingue pas, comme Thomas Gallus dans l'*Explanatio*, les yeux du corps et les yeux de l'esprit.

Le Pseudo Pierre d'Espagne dans son Commentaire inédit (1244-1250), qui dépend beaucoup de l'*Extractio* de Thomas Gallus, n'emploie pas l'expression *theophania visibilis ;* soupçonne-t-il l'existence d'un problème ou refuse-t-il de l'envisager? « *Tunc autem quando incorruptibiles* etc., usque ad illud : *nunc autem*, etc. Talis est sensus : Post resurrectionem, quando veram induerimus incorruptibilitatem et immortalitatem in corpore, et per veram beatitudinem claritati corporis Christi conformabimur, iuxta beati Pauli sententiam ad Thessalonicenses, I Thess. IV, 17, semper cum Domino erimus satiati cum oculata fide videbimus gloriam eius purissimis mentis contemplationibus, clarissimis intra nos et circa nos refulgentem splendoribus, quasi dicat, in Dei visione erit castitas sive puritas ex parte videntium, et aperta claritas ex parte radiorum refulgentium et talium splendorum fulgor significatur in lumine quo perfusi sunt Apostoli in Domini Transfiguratione. Et tunc mente facta impassibili et immateriali, quia scilicet erit corpori glorificato unita, participabimus intelligibili luminis donatione, quia omnia videbimus, et divina unitione, quia Deo coniuncti inseparabiliter erimus. Hec autem luminis donatio et super mentem unitio fiet per ignotas, quoad plenam intelligentiam, et beatas immissiones, quoad principalem influentiam divine sapientie supersplendentium radiorum, per quam participationem divinius imitabimur celestes spiritus. Siquidem equale erit et premium iustorum et angelorum qnuado erimus veri filii Dei per resurrectionem in Deum regenerati existentes, quasi dicat cum stolam immortalitatis induerimus, tunc semper presentes Deo erimus. Ipsum repurgatis mentis oculis perspicientes cum ineffabilibus splendoribus refulgentem et quia mens nostra erit impassibilis in affectionibus et immaterialis in cogitationibus ; ideo lumine cognitionis et unitione divine delectationis participabimus et hoc mediantibus ignotis et beatis infusionibus supersplendentium radiorum divine sapientie. Nota quod celestes immissiones sive infusiones dantur ignote, quia, cum sint infinite, non plene capiuntur, et dantur beate, quia a principali fonte procedunt, qui est causa omnis beatitudinis. Quanto autem sancti in celo fient in maiori bonorum participatione, tanto erunt in maiori et diviniore angelorum imitatione. Nam qui plus ibi accepit, plus fit angelis similior, ac per hoc magis angelum imitatur, quia altius in Deum elevatur, nec est absurdum hominem angeli esse imitatorem, cum dicat Scriptura quod equales erimus angelis, scilicet in premio, qui equales extitimur in merito. Hec autem adequatio tunc fiet, quando facta fuerit per resurrectionem regeneratio, per quam adipiscitur vera Dei filiatio. Munich 7983 fol. 74v°.

Albert le Grand dans son Commentaire des Noms divins (1248-1252) c. 1 Paris Mazarine 873 fol. 108c distingue à l'occasion de la vision

de Dieu par les yeux du corps la nature humaine du Christ et sa personnalité divine. Seule la nature est vue sensiblement. « *Tunc autem quando incorruptibiles.* Hic ponit modum quo accipiemus divina in patria. Et primo qualiter oculis corporeis, secundo qualiter oculis mentis, ibi : *intelligibili autem...* Dicit ergo primo quod in futuro post resurrectionem, quando perveniemus ad finem incorruptionis, sicut et Christus pervenit, semper erimus cum ipso et corporaliter eum videbimus, splendore eius circumdante nos sicut et discipuli eum viderunt in Transfiguratione. Dionysius loquitur, hic de exteriori visu, sed cum dicitur quod Deus videbitur oculis corporeis, hoc nomen Deus non prestat nisi suppositum et non naturam. Christus enim qui est verus Deus, videbitur oculis corporeis ; non secundum naturam divinam, sed secundum humanam. »

Vraisemblablement, s. Albert qui travaillait à partir d'une source dionysienne analogue à celle qui se trouve dans le manuscrit Paris Bibl. nat. lat. 1619, avait sous les yeux une glose de Maxime ainsi rédigée : « Notandum autem quia et divinum corpus eius visibilem ait theophaniam ita ut per id aptetur dictum contra Nestorianos et Acephalos et eos qui dicunt non esse sed venturum fore cum carne Dominum ut Manichei et Origeniste. Et quia quedam visibilis quidem eius theophania, id est, Dei apparitio, sive divina manifestatio, est quod est animata caro, intelligibilis autem que secundum sensum est comparticeps nobis erit tunc iam perfectis ». (Paris Bibl. nat. lat. 1619, col. 761).

J'ai rappelé plus haut le texte d'Alcher de Clairvaux. L'usage qu'en fait Albert le Grand dans son Commentaire des Sentences (I *Sent. dist.* 1, *art.* 23 ; Borgnet, 25, p. 51) montre qu'il ne reconnaissait en 1245 au sens comme tel aucune possibilité d'appréhender autre chose que du corporel. Il se demande si dans la patrie nous jouirons de Dieu par toutes les puissances de l'âme. Deux raisons s'opposent à une réponse affirmative : « Incidit hic dubium difficile de hoc quod dicit : Inter eas quidem quibus utendum est, etc. Videtur enim ex hoc quod potentiis naturalibus fruamur, id est, per ipsas : et queritur utrum per omnes, aut per quasdam? Et videtur quod per quasdam ex predictis. Sed contra. Joan X, 9 : Per me si quis introierit, etc. Augustinus : Pascua inveniet egrediens foras in Salvatoris humanitate, intus in Salvatoris divinitate : et sensus est qui pascitur in humanitate : ergo sensus fruentur, quia pasci visione hac est frui. Idem videtur accipi ex libro de Spiritu et anima, ubi dicitur, quod sensus vertetur in rationem, et ratio in intellectum, et ille fruetur Deo. ... Solutio. Actus proprie personarum et individuorum est, potentie autem secundum naturam : unde si fiat vis, tunc sancti fruentur, sed secundum potentias anime que dicte sunt supra. Est autem duplex via : una est a sensibili in imaginationem et phantasiam, et ab illis ad rationem et intellectum, que est via abstractionis veri. Alia est via superiorum potentiarum ad inferiores : sicut ratio in quibusdam extendit se movendo imaginationem, et imaginatio sensum communem, ut accidit in somnio,

et quandoque etiam solvit organa particularia ad aliquid, ut in his qui in somnis agunt opera vigilie. Ita dico sine preiudicio quod per redundantiam dulcedinis divine ab intellectu descendet pastura fruitionis in imaginationem, et sensum : ita tamen, quod sensus non amittat naturam suam qui non apprehendit nisi corporale. Et per hoc patet solutio ad primum : quia sensus non accipit divinitatem in carne Salvatoris, sed corpus tantum : et dulcedo est per redundantiam a ratione. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur : sensus vertetur in rationem, glossandum est : convertetur ad rationem, et ab ipsa accipiet fruitionem, secundum quod ipsa est inflexa super ipsum ministrando ei dulcedinem : tamen ille liber non est Augustini, sed quidam Cisterciensis fecit eum, et multa falsa sunt in eo ».

L'explication de s. Albert rejoint substantiellement celle d'Alexandre de Halès (*loc. cit.*, nº 35) qui répond ainsi à une objection inspirée par le texte d'Alcher : « Queritur autem qua vi est fruendum, et quo actu, et an per omnes virtutes sit fruitio in patria. Ad primam questionem dicit Augustinus, libro de Anima et Spiritu : sensus interior reficitur in contemplatione divinitatis, exterior in contemplatione humanitatis. Ergo secundum vim sensibilem est frui, ut dictum est supra quod pecora fruuntur cibis... Respondeo : licet sensus exterior reficiatur, non tamen fruitur simpliciter, quia non in se fruitur sed in ordine ad vim summam. Sicut enim oculus carnalis non potest videre quod humanitas sit Filii Dei, licet videat humanitatem, ita ratio defectum sensus supplet dicendo humanitatem esse Filii Dei. Intellectus autem supplet defectum rationis, intelligentia intellectus, et sic omnes alie fruuntur in intellectiva, que immediate respicit summum bonum et verum. Et hoc est quod dicit Augustinus ; sensus in rationem, rationem in intellectum, intellectum in intelligentiam verti ; et sic quelibet in sua superiori fruetur ».

Saint Bonaventure, en 1250-1252, fait allusion à la thèse relative à la fruition de Dieu par toutes les puissances ; dans cette perspective, chacune d'elle est rémunérée à partir de la raison, plus immédiatement ordonnée à la délectation. (I *Sent. dist.* 1, *art.* 2, *q. unica*).

Saint Thomas d'Aquin dans son Commentaire des Noms divins (1261) (éd. Pera, nº 66-67) explique la théophanie visible par référence à l'humanité du Christ. Par la vertu de sa divinité, le Christ nous donnera une lumière qui nous unira à Dieu même. Dès 1254, dans son Commentaire des Sentences, saint Thomas réservait au seul intellect la fruition proprement dite de Dieu. Il interprétait ainsi le texte d'Alcher qu'il attribuait encore à saint Augustin. « Inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta : non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales : sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores

potentias. Unde Augustinus : sensus vertetur in rationem, inquantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit. » (I Sent. dist. 1, q. 1, art. 1, ad 5). Saint Thomas reprenait donc substantiellement l'enseignement de saint Albert. Voir aussi : Saint Thomas, *Somme théologique*, I *q.* 12, *art.* 3.

Francois de Meyronnes, qui suit le texte de l'*Extractio* de Thomas Gallus dans son propre commentaire dionysien (vers 1325), ne parle pas de théophanie visible.

Pour situer ces textes médiévaux dans la tradition grecque on se reportera à l'article de V. Lossky, *Le Problème de la vision face à face et la tradition patristique de Byzance.* (*Studia Patristica*, vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part. II, p. 512-537. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, 1957, Akademic-Verlag, Berlin). On notera en particulier que la perspective de Robert Grossetête sur la théophanie visible n'est pas exactement celle de saint Jean Chrysostome que rappelle celle de Denys. Il est également difficile de voir le rapport entre la glose de Maxime dont s'inspiraient peut-être Robert Grossetête et Albert le Grand et la position de Maxime telle que l'expose V. Lossky, qui d'ailleurs se réfère au texte de la Patrologie grecque, t. 4, col. 197. La glose relative à la théophanie visible se trouve dans la Patrologie grecque, col. 198, C-D. Elle ne comporte pas l'expression *animata caro.*

Appendice 3

Robert Grossetête, *de divinis nominibus c.* 5 (*Dion.* I, 326, 2-327, 3) Paris, Bibl. Nat. lat. 1620, fol. 39bc. Vatican, Chigi A. V. 129 fol. 339 cd.

Et posset aliquis minus sapiens ex his conicere diversitatem substantialem ex parte processuum. Removet hoc auctor dicens : *non autem aiunt*, eloquia videlicet, esse aliud per se bonum et aliud ens et aliud vitam vel sapientiam, omnino enim sunt hec idem ex parte nominati, *neque* aiunt eloquia resume, *multas causas* primas videlicet *et alias deitates* ita videlicet quod has *superexcellentes et has subiectas adductivas in* esse videlicet *aliorum* causatorum scilicet, ut aiunt multi gentiles et heretici, *sed*, aiunt repete, *totos bonos processus et divinas nominationes laudatas a nobis unius Dei, et hanc quidem* nominationem videlicet *esse manifestativam omnino perfecte providentie unius Dei, has autem* nominationes videlicet esse, supple, manifestativas *universaliorum eiusdem* unius videlicet Dei *et particulariorum* providentiarum videlicet. Boni enim nominatio, ut supra tactum est, comprehendit totaliter et manifestat omnes divine providentie processus ad omnes creaturas, queque et simul et

divisim bone sunt et propter Dei bonitatem adducentem in esse ; alie autem nominationes significant divinos processus non ita generaliter sed particularius, inter quas tamen quedam significant universaliores et quedam particuliores nominationes. Nominatio enim vite significat divinum processum in omnia viventia secundum quod viventia, et est nominatio universalior, quia comprehendit et plantas. Nominatio vero sapientie non attingit ad illas, et ideo est nominatio particularior et providentie particularioris.

. . . . . .

Et quidem dicat quis pro quo ente vitam et vita... Quia auctor tangens quasdam divinas nominationes de quibus consequenter post nominationem boni intendit tractare, primo inter eas nominat ens et deinde vitam et tertio sapientiam et ex ordine nominum videtur insinuare ordinem creaturarum in quas proprie extenduntur divini processus significati per ipsas nominationes. In ordine autem creaturarum sunt priores et digniores que Deo proximiores, ut intelligentie. Posset alicui videre quod auctor ex ordine nominum inconvenienter preferret in ordine rerum solum entia viventibus et solum viventia sapientibus, cum e contrario se habeat ordo rerum, quod utentes intelligentia sunt superiores rationalibus et rationales sentientibus et sentientes viventibus et viventes entibus.

Appendice 4

Thomas Gallus, *De divinis nominibus c.* 5, *Dion.* I, 325, 2-327, 3. *Explanatio* Vat. Chapitre de Saint Pierre, D. 181, col. 137a.

Laudat manifeste bonum et ipsius providentiam excedenter bonificam et causam omnium bonorum et laudat Deum vere *existentem et vitam et sapientiam que facit substantiam* communione essentie sue, *et vivificat* omnia viventia communione vite sue, *et est donatrix sapientie* Eccli. 1. 1. : omnis sapientie etc., Iac. 1. 5 : Si quis indiget etc., Sap. 7. 15 : Ipse sapientie dux est et est causa *hiis* que participant *substantia et vita et ratione* et sensu ; ratio quidem et sensus corporeus participatione sunt sapientie. *Non aliud* etc., quia dixit Deum esse substantiam omnes substantias substantificantem, et vitam vivificantem omnia viventia et sapientiam sapientificantem omnia sapientia, ne quis propter hanc distinctionem opinetur aliud esse divinam substantiam quam eius vitam aut sapientiam, sicut alia participatio Dei est esse quam vivere aut sapere, ideo prudentem lectorem suum ab hac errore revocat dicens *sermo noster non dicit aliud esse* in Deo bonum sive bonitatem, *et aliud existens* sive existentia, *et aliud vitam aut sapientiam*, id est non est ex predictis intelligendum

quod hec sint in Deo diversa. Sunt enim adeo simpliciter et universaliter unita vel potius unum ut omnipotens sapientia in eis diversitatem aut pluralitatem non distinguat, *neque multas causas*, quasi bonitas sit causa bonitatum, substantia, alia causa substantiarum, vita, alia causa vitarum etc. aut *alias divinitates esse productivas aliorum*, id est varias esse divinitate, scilicet bonitatem, substantiam, vitam, sapientiam, quarum quedam producant res, quedam alias, *excedentes et subiectas*, id est ita quod alie producant plura vel sublimiora, alie pauciora vel inferiora, quia esse pluribus est commune quam vivere, vivere quam sentire, et sic deinceps, et sublimius est intelligere quam sentire, vivere quam tantum esse, *sed* dicit sermo tractatus nostri omnes *bonos processus* bonitatis, essentie, vite, sapientie *esse unius* et supersimplicis divinitatis *et* omnes *Dei nominationes a nobis laudatas*, id est ad Dei laudem tractatas et tractandas esse unius divinitatis *et hanc* nominationem *esse perfecte manifestativam providentie unius Dei*, in quo est plenitudo bonitatis, essentie, vite et sapientie, *quasdam* providentias vel participationes providentie *universaliorum*, ut bonitatis, essentie, et magis *particulariorum*, id est minus communium, ut vite, sensus, rationis, *eiusdem* simplicis divinitatis.

Appendice 5

Pierre d'Espagne, De divinibus nominibus, c. 5 (*Dion.* I, 321, 2-327, 3) Munich Lat. 7983 fol. 103 bd.

Transeundum autem etc... usque ad illud : *et quidem etc...* Talis est sensus. Modo convenit nos transitum facere ad laudandum nomina divina que vera sunt et de vero dicuntur. Illud autem solum laudare intendimus quod est nostre intentionis, videlicet laudare Deum secundum quod dicitur ens vel existens, non secundum quod supersubstantialem habet substantiam vel secundum quod est supersubstantialis. Hoc enim ineffabile est, quia nullo modo dicitur, et ignotum, quia nullo modo comprehenditur et penitus non est manifestabile, quia nec intelligitur. Et excedit ipsam unionem, id est intellectualem cognitionem. Sed intendit laudare processum divine essentie principale qui dat esse rebus. Deus enim ideo nominatione boni appellatur vel dicitur bonus, quia manifestat omnes modos quibus causa omnium, id est, ipse Deus procedit ad creaturas, quibus scilicet extenditur per communionem ad omnia existentia et non existentia, id est ad visibilia et invisibilia, et est super utraque omnia, quasi dicat Deus laudatur ut bonus ratione processionis vel provisionis quam facit omnibus creaturis. Item ratione manifestationis ipsius processus, ut scilicet ex manifestatione divina bonitas cognoscatur et cognita laudatur. Item ratione extensionis qua non solum existentibus visibilibus sed etiam invisibilibus existentibus providet secundum quod unumquodque indiget.

Omnibus autem superior est et omnibus supponitur non solum ratione donationis sed ratione provisionis et custoditionis, ut scilicet provisio Dei non tantum sit ad supplendum indigentiam quod fit per bonitatem sed etiam ad generalem universitatis custodiam quod fit per potestatem vel divinam maiestatem. Nota ergo ordinem divine bonitatis : primo enim procedit ad sui communionem faciendam, secundo communionem manifestat ad sui laudationem vel cognitionem excitandam, tertio se extendit ad communionem multiplicandam, quarto omnibus supervolitat ad providentiam in omnibus gubernandam. *Vita* autem divine bonitati attribuitur, quoniam participatione sui ad omnia viventia extenditur, tribuens eis sensum et motum. Et super viventia est, quia causa vite est. *Sapientia* similiter nomen divine bonitati attribuitur, quoniam extenditur ad omnia intellectualia, id est angelos, et rationalia, id est homines, et sensibilia, id est aliqua animalia, et volatilia que magnam habent industriam, sicut dicit Dominus ad Iob : quis dedit gallo intelligentiam. Similiter de formica et de aliis pluribus, que participant sapientiam non in ratione sapiendi rationabiliter, ut homo, vel intellectualiter, ut angelus, sed in ratione intelligendi sensibiliter, ut patet in cane venatico et raynardo. Et super omnia ista est divina bonitas, omnia sapienter ordinans. Huiusmodi ergo processus divine providentie ad creaturas intendit tractare beatus Dionysius ; non autem promittit enarrare per se substantialem bonitatem et divinam substantiam aut vitam, aut sapientiam Dei per se videlicet supersubstantialis deitatis. Hec enim sapientia est super bonitatem et deitatem et substantiam et vitam et sapientiam communicabilem. Nam sapientia communicabilis est perscrutabilis, illa vero nullo modo est perscrutabilis, quia abscondita est, sicut dicit Scriptura, ab oculis omnium viventium et super omnem intelligentiam collocata. Intendit autem laudare manifestos processus bonitatis et providentiam que excellenter est benefica et omnium bonorum causa et divinam essentiam que dat esse et vitam que dat vivere et sapientiam que dat sapere et que facit scientiam, id est subsistere materialiter et vivificat sensibiliter et est sapientie donatrix causaliter hiis videlicet que substantia, ut lapides, et vita, ut arbores, et ratione, ut homines, et sensu, ut animalia participant. Nec propter has nominum diversitates credendum est quod ideo aliud sit bonitas, aliud essentia, aliud vita, aliud sapientia in Deo, aut quod sint diverse causalitates aut deitates excedentes et excesse et alie ad alias producant sed unius simplicis essentie esse omnes processus bonitatis et dicta divina nomina et hanc esse manifestativam totius providentie unius Dei, sub hoc vero quasdam esse causas universaliores, quasdam vero inferiores.

Appendice 6

François de Meyronnes, *Opus baccalaurei. Dist.* 9. *Utrum in divinis sit aliquis ordo.* Vatican Vat. lat. 896 fol. 72 a-c.

Circa primam partem prima conclusio est quod in divinis est formaliter ordo, quod probatur quia ubicumque sunt aliqua distincta, aut illa sunt ordinata, aut confusa, per immediata oppositione : ergo, cum in divinis non sit confusio, erit ibi verissimus ordo. Confirmatur per Augustinum super Genesim, qui ponit bonum universi decorem in ordine consistere.

Secunda conclusio est quod in divinis non est ordo accidentalis, sed essentialis quod declaratur sic : quia ordo accidentalis est rebus extrinsecus adveniens qui non ponitur in divinis, cum contingat aliter se habere. Item, ordo accidentalis fundatur in hiis quae sunt eiusdem rationis quae in divinis non distinguuntur.

Tertia conclusio est quod in divinis est ordo nature ad intra, quia omnis passio est posterior natura suo subiecto. In Deo autem salvatur ratio entis cum passionibus. Item omnis relatio est posterior natura suo fundamento ; ibi autem est relatio et fundamentum ; ergo.

Quarta conclusio, quod in divinis est ordo essentialis ad intra quia ibi est hoc ab hoc quantum ad personas, in quo consistit ordo originis. Item, est originans et originatum.

Quinta conclusio, quod in divinis non est ordo durationis ad intra, quia omnia mensurantur eodem instanti eternitatis. Item, ubicumque est posterioritas durationis, ibi est contingentia que omnibus divinis repugnat.

Sexta conclusio, quod in divinis non est ordo situationis ad intra, quia omnia divina sunt ubique simul. Item, omnia consistunt in indivisibili secundum locum, cum Deus sit in qualibet parte loci totus.

Septima conclusio est quod in divinis est ordo rationis ad intra, quia divinus intellectus concipit suam essentiam, sicut obiectum primum et omnia alia ut secundaria.

Octava conclusio, quod in divinis est ordo volitionis ad intra quia primo fruitur sua essentia tanquam obiecto primario et reliquis quasi secundariis.

Nona conclusio est quod in divinis non est ordo perfectionis ad intra quia iste includit imperfectionem in altero extremo. Item iste ordo est secundum quantitatem virtutis, quia non est nisi una in Deo.

Decima conclusio, quod divina essentia est prior natura omnibus attributis, quia licet repugnet sibi esse sine eis ex identitate quam habent reali, non tamen ex sua ratione formali sicut universaliter de subiecto et passione, et tamen passioni quantumcumque realiter differenti repugnat esse sine subiecto.

Undecima, quod divina essentia non est posterior origine omnibus aut aliquibus attributis, quia non originatur ab ipsis, alioquin ante omnem personam esset ibi origo.

Duodecima, quod attributa que se habent per modum quidditatis sunt priora isto ordine originis ipsis attributis se habentibus per modum qualitatis ut entitas et substantia quam intellectus et voluntas, quia illa reducuntur ad primum dicendi per se et ista ad secundum.

Tredecima, quod attributa se habentia per modum quidditatis sunt posteriora divina essentia, quia in divinis ut pariunt est processus a magis principali propter summam perfectionem. Ideo divina essentia qui est principalissima ponitur prima.

Quarta decima, quod attributa se habentia per modum quantitatis precedunt illa que se habent per modum quidditatis quia divina essentia in illo priori quo abstrahit ab omni alia formalitate videtur infinita, necessaria et eterna, cuius signum est quia sola ista attributa dicuntur adiective de ipsa.

Quintadecima, quod ista que se habent per modum quantitatis precedunt illa que se habent per modum qualitatis, quia qualia sunt posteriora quidditatibus et he quidditates quantitatibus.

Sextadecima, quod attributa se habentia per modum negationis ut simplicitas et unitas precedunt omnia positiva, quia, circumscripto omni alio positivo a divina essentia ipsa est per se simplex et una, cum oppositio contradictionis precedat omnem oppositionem.

Septima decima, quod attributa se habentia per modum absolutum precedunt illa que se habent per modum respectum, ut primitatem et activitatem, scientia et sapientia, quia omnia quasi respectiva habent ad extra, omnia autem absoluta, ad intra.

Octava decima, quod attributa pertinentia ad intellectum precedunt illa que pertinent ad voluntatem, quia ista sic sunt ex actibus ordinata ut ex actibus convicinius.

Nona decima, quod illa que pertinent ad habitus sunt priora actibus, sicut passio habitibus, quia actus perfectus non est natus precedere habitum sed sequi, cum perfectior sit actus elicitus a potentia habituata quam a nuda.

Vigesima conclusio, quod attributa precedunt relationes originis que sunt communia omnibus personis et non ipse relationes. In divinis autem est processus a communicabili ad incommunicabile.

Vigesima prima conclusio est quod attributa non precedunt omnes habitudines ordinis, quia in isto priori quo unum attributum precedit reliquum habet ordinem ad divinam essentiam, cum talis ordo innascatur positis terminis et fundamento.

Circa secundam partem sunt alique difficultates dissolvende quarum prima est : qualiter potest esse ordo in divinis sine aliqua imperfectione. Et dicitur quod solus ordo imperfectionis includit in altero extremorum

imperfectionem. Sed contra, quia ubicumque est posterioritas durationis, ibi est imperfectio. Dicitur quod hoc non est secundum se, sed propter concomitantiam ordinis perfectionis, quia omne minus perfectum in quantum tale est perfectione posterius.

Secunda difficultas est : cum inter individua eiusdem nature sit semper ordo accidentalis, qualiter inter divinas personas est ordo essentialis. Et dicitur quod, quia eorum principia constitutiva sunt diversarum rationum, unde quantum ad naturam non sunt essentialiter ordinata. In creaturis autem nunquam formalia constitutiva eiusdem nature differunt quasi specie, sicut in divinis.

Tertia est si inter Deum et creaturam est ordo realis. Et dicitur quod sic. Quia ibi est ordo originis, cum creatura sit a creatore, et ordo perfectionis, quia Deus perfectior, et durationis, quia prior. Sed instatur, quia omnis ordo includit plura signa secundum prius et posterius. Sed Deus non habet prioritatem ad creaturam, cum non referatur ad ipsam. Dico quod ad ordinem subsit prioritas fundamentalis, que talis est quod tale fundamentum haberet respectum prioritatis, si ei non repugnaret ipsum recipere ad extra propter summitatem sue actualitatis.

Quarta est si omnis ordo creature est per comparationem ad Deum. Et dicitur quod quadruplex est ordo. Unus coordinationis in creaturis, quo ipse ad invicem ordinantur, secundum quem ipse sunt in generibus et speciebus. Alius subordinationis, secundum quod in mensura sue perfectionis magis appropinquant ad Deum, et iste est transcendens, sicut relatio creature ad ipsum. Alius est superordinationis, secundum quem divine perfectiones, ut intellectus et voluntas, habent ordinem secundum prius et posterius, ut patuit, ad creaturam. Alius est ordo preordinationis, secundum quem omnia divina ordinantur ad intra, ut patuit. Licet igitur primus ordo non sit per respectum ad Deum, tamen bene secundus, ut per se patet.

Quinta est qualiter in divinis potest esse ordo nature, cum ibi sit unica natura. Et dicitur quod sicut ibi sunt duo principia per modum nature, scilicet intellectus et essentia et tamen unica natura, sic est ibi ordo nature, non pro ordine naturarum sed naturalium perfectionum ; unde non solum in natura sed in naturalibus ordo nature fundatur.

Sexta, si priora secundum naturam sunt semper perfectiora. Et dicitur quod sic, quia continent virtualiter sua posteriora. Sed contra, quia prius natura est natura generis quam natura specifica in qua virtualiter continetur. Ideo dico quod, licet in divinis priora sint quasi perfectiora, non tamen in creaturis, quia ibi est processus oppositus isti, ut patuit.

Septima, si ordinata secundum naturam realiter semper distinguuntur. Et dicitur quod sic, quia semper ibi posterius a priori dependet. Sed contra, quia, secundum istos, genus et differentia non distinguuntur realiter, et tamen sunt naturaliter ordinata. Ideo dico quod subsit distinctio formalis aut modi intrinseci, ut patet in divinis.

Octava, si prius secundum naturam potest fieri sine posteriori. Et dicunt quod sic, quia non dependet ab ipso. Sed contra, quia subiectum sine passione esse non potest, nec fundamentum creatum sine relatione. Ideo dico quod priori secundum naturam non repugnat ex se fieri sine posteriori, id est secundum suam rationem formalem, sed propter identitatem modi intrinseci hoc repugnat in passione et subiecto ; posteriori autem quamtumcumque differat realiter repugnat esse sine primo.

Nona, si ordo originis semper requirit realem distinctionem. Dicitur quod sic, quia ubicumque est emanatio, ibi est realis distinctio ; ubicumque autem est origo, ibi est emanatio et productio. Item, per originem investigat beatus Augustinus, primo de Trinitate, distinctionem realem inter personas.

Decima, si inter Deum et creaturam est ordo originis. Et patet quod inter ista duo extrema est quadruplex ordo, scilicet secundum [quod] est in ratione finis [et] originis, in ratione efficientis et durationis, in ratione necessitatis et contingentis et perfectionis, in ratione mensure et mensurati.

Undecima, qualiter in divinis non est ordo durationis ad intra, cum Filius capiat suam eternitatem a Patre. Et dicitur quod ille non est ordo durationis sed originis que est formaliter in eternitate.

Duodecima, si creatura fuisset producta ab eterno, sic fuisset posterior ipso Deo duratione. Et dicitur quod non, quia durationem infinitam habuisset sicut Deus secundum extensionem, licet non secundum intentionem. Sed qualiter potuisset equari eternitas creata increate eternitati. Dicitur quod extensive bene, sicut infinitum corpus in loco sibi esse adequatum, accipiendo locum pro spatio.

Tertia decima est si inter creaturam et Deum est ordo secundum ubi. Et dicitur quod sic, quia sine aliquo respectu pertinente ad ubi non potest intelligi esse ubique totus. Sed tunc terminus est tantum in creatura habente respectum cuiusdam potentialitatis ad Deum.

Quarta decima, qualiter potest esse in divinis ordo rationis ad intra, cum Deus unica simplici intellectione omnia ad intra concipiat. Et dicitur quod illa intellectio prius terminatur ad essentiam, sicut ad primum obiectum, et secundario ad alia, sicut nos per multos actus intelligimus.

Quinta decima, qualiter potest ibi esse ordo secundum voluntatem, cum ibi sit unica simplicissima omnium volitio. Et dicitur eodem modo quod ista primo terminantur ad divinam essentiam et secundario ad omnia intrinseca et demum ad extra.

Sexta decima, qualiter non ponitur ad intra ordo perfectionis, cum divina essentia contineat virtualiter omnia attributa. Et dicitur quod tantam perfectionem habent attributa sicut essentia, cum habeant tantam infinitatem ; dicuntur tamen in divina essentia virtualiter contineri solum, quia ab ipsa pullulant tanquam passiones ; inter essen-

tiam autem et relationem non est ordo iste, quia semper ordo perfectionis presupponit perfectionem aliquam in utroque extremo.

Septima decima, qualiter divina essentia potest precedere rationem entitatis secundam naturam, cum rationi entis non repugnet esse sine divina essentia, sed e converso. Et dicitur quod in divinis est ordo oppositus nature, ideo ratio specifica semper ibi prior, quia prius intenta ; unde rationi formali divine essentie non repugnat realiter esse sine entitate si ab ea differret realiter ; entitati autem quantumcumque differenti repugnat esse sine deitate in universo. Et ita dicitur [de] substantia per comparationem ad ens et de spiritu per comparationem ad substantiam.

Octava decima, qualiter Doctor noster ponit prioritatem originis inter divinam essentiam et attributa, cum non sit ibi origo. Et dicitur quod forsitan sumit originem pro pullulatione. Sed qualiter aliquando ibi negat ordinem nature. Dicitur quod ibi accipit ordinem nature pro ordine diversarum naturarum.

Nona decima, qualiter attributa se habentia per modum quidditatis sunt posteriora, cum tamen reducantur ad primum modum perseitatis. Dicitur quod, licet reducantur ad primum modum perseitatis, quantum ad nostrum modum intelligendi, quia prius communiora concipimus, tamen, quantum ad modum existendi suum, magis habent perseitatem secundi modi.

Vicesima, qualiter ratio entis que se habet per modum quidditatis potest precedere rationem intellectus seu voluntatis, cum in divinis sit processus a magis perfectis. Dicitur quod omnis ratio quidditativa est nobilior ; ideo ratio entis excedit illa. Sed contra, quia ratio entis salvatur in quocumque imperfectiori istis positis ; ideo dico quod, sicut in creaturis, non est semper processus a minus perfecto nisi in uno ordine, sic in divinis e converso in unico ordine ; ordo autem attributorum quidditativorum est alius a qualitativis.

Vicesima prima, qualiter ratio substantie potest esse in divinis prior ente, aut ratio spiritus ratione substantie, cum in creaturis habeant ordinem essentialem oppositum, et quandocumque sunt aliqua essentialiter ordinata, ubicumque inveniantur, habeant talem ordinem sicut per se passionem. Dicitur quod ordo quem habent in creaturis est accidentalis. Sed contra, quia omnia subalterna sunt essentialiter ordinata. Dico quod ista predicabilia que circumloquimur per substantiam et spiritum habent talem essentialem ordinem ; ipsa vero predicabilia scilicet per se substantia, et spiritus per accidens sunt sic ordinata. Sed numquid ordo quem habent in divinis est essentialis? Dicitur quod non substantie, ut substantia est, aut spiritui, sed ut hec substantia, et isto etiam modo forsitan in creatis.

Vicesima secunda, qualiter modi intrinseci precedunt attributa quidditativa, cum ubique modus sit posterior eo cuius est modus et isti sunt modi non solum divine essentie sed etiam entitatis. Dicitur quod, licet

modus sit posterior eo cuius est primo modus, non tamen eis quorum est modus ex consequenti, sicut passiones entis possunt precedere in aliquo aliqua quidditativa ; quod autem divine essentie primo adveniat ratio infinitatis quam substantialitatis, patet, quia intimior [est] modus intrinsecus et indistinctior quam aliqua formalitas.

Vicesima tertia, cum divisum precedat naturaliter dividenda quibus abstrahit, ut intellectus et voluntas dividantur per finitum et infinitum, qualiter ista attributa non precedunt istos modos intrinsecos. Et dicitur quod regula assumpta non tenet nisi in divisione quidditativa, [ista autem quidditativa non est], sed sicut alborum, aliud homo, aliud lapis.

Vicesima quarta, qualiter attributa negativa que sunt formaliter imperfectissima possunt esse in Deo prima et [dicitur] quod quia sunt perfectissima fundamentaliter. Sed contra, quia positiva ita bene fundantur in divina essentia, ergo dicitur quod non ita primo et precise.

Appendice 7

Albert le Grand, *De divinis nominibus*. Paris Mazarine 873, fol. 103, fol. 103 a-b.

Prologus. Admirabile est nomen tuum in universa terra. Psal. VIII, 2.

1 ... Per hoc vero quod dicitur nomen tanguntur ipsa nomina secundum quod faciunt notionem de causa secundum ea que relinquuntur in effectibus. De attributis enim sciendum quod non equivoce sed univoce dicuntur de Deo et creaturis sed tali univocatione qualis potest esse ibi, que est analogia, secundum quod dicit Origenes quod Deus dicitur sciens et intelligens, quia scientia et intellectu nos implet. Nominatur enim in nominibus per ea que sunt in nobis ab eo, sicut a causa univoca, et hoc est quod dicitur Hieremie XIV, 9 : nomen tuum invocatum est super nos. Et hec nomina sunt materia huius libri.

2 ... Per hoc autem quod dicitur in universa terra, tangitur respectu quorum sunt eminentia, quia respectu nostrum qui terrena vita vivimus. Quamvis enim et angeli et sancti qui sunt in patria ad altitudinem divine nature attingere nequeant secundum quod sibi soli notus est Deus, tamen, quia vident per speciem sine aliquo velamine, quodammodo non sunt eis eminentia divina nomina, cum id quod significatur per ea obiciatur eis sine aliquo medio. Nobis autem eminentia sunt tanquam magis distantibus et in speculo et in enigmate Deum cognoscentibus.

3 ... Sed queritur : quid sit subiectum huius libri... Solutio. Dicimus quod nomen divinum secundum suam communitatem non est subiectum istius libri, sed aliquo modo restrictum. Non enim hic agitur de nominibus symbolicis, que non dicuntur proprie de Deo sed per quamdam simili-

tudinem, sed de illis que nominant ipsum secundum quod est causa, quantum ad attributa quibus emanant res ab ipso, sicut causa univoca, participantes per posterius et ad ipsum quod in eo est vere et absolute quantum ad rem significatam per nomen, quamvis modus significandi deficiat a representatione eius secundum quod est in Deo, relinquens illud in occulto, propter hoc quod significat secundum modum quo illa res est in nobis a quibus est impositum nomen. Unde et mystica dicuntur quasi occulta. Hec autem nomina dupliciter possunt considerari : aut secundum effluxum causatorum a causa participantium rationem nominis per posterius, et sic agitur de eis in libro isto, aut secundum quod ex resolutione causatorum in causam relinquitur ignotum significatum nominis prout est in causa propter modum eminentem ipsius cause, et sic agitur de ipsis in libro de Mystica theologia. Unde subiectum proprium istius libri est nomen divinum quod facit notitiam cause secundum attributa in quantum exeunt ab eo causata in participatione attributorum, et in hoc uniuntur omnia nomina de quibus hic agitur...

4 ...Modus (huius libri) autem duplex, scilicet agendi et modus materie. Modus agendi in omnibus suis libris est resolutorius. — Sed videtur quod in hoc libro sit modus compositivus. Determinat enim, sicut dictum est, de nominibus significantibus causam secundum exitum causatorum ab ipsa. Procedere autem causatum a causa pertinet ad modum compositionis. Ergo modus istius libri est modus compositivus. — Solutio. Aut dicendum quod est duplex modus quo proceditur de causa in causatum, aut e contrario. Unus est factivus, secundum quod causa producit effectum, et hic modus est compositivus, quia effectus recedit a simplicitate cause. Sed quia nos non possumus cognoscere causam ipsam secundum quod est simplex in se, ut per eam accipiamus cognitionem causati, sed potius e converso, ideo est alius modus cognoscitivus quo per causatum accipimus causam, et hic est resolutivus. Et talis est modus huius scientie, non secundum quod fit resolutio in causam, prout est ignota propter eminentiam sui ad modum significandi per nomen, quia hoc pertinet ad Mysticam theologiam, sed secundum quod fit resolutio in causam, prout est univoce producens causatum.

5 *De divinis nominibus.* c. 1 Fol. 104 c. Littera sic legitur... Deus segregatur ab intellectu nostro tanquam infinitum intelligibile, quia non potest finita virtute comprehendi propter suam eminentem perfectionem... Sed videtur quod non debeat segregari ab intellectu nostro, sed dari sibi Dei cognitio sicut infinito... Solutio. Intellectus noster est infinitus in accipiendo secundum quantitatem discretam, quia potest omnia aliquomodo intelligere, sed secundum intentionem virtutis circa idem intelligibile per modum quantitatis continue non est infinitus. Non enim habet virtutem ad comprehendendum aliquid infinitum infinita virtute, sicut nec materia potest perfici aliqua forma infinita, licet successive perfici

possit formis infinitis ; et ideo Deus segregatur ab intellectu nostro tanquam infinitum intelligibile, quia non potest finita virtute comprehendi propter suam eminentem perfectionem. Quedam enim, ut dicit Boetius et Avicenna, non possumus perfecte cognoscere propter suam perfectionem, ut Deum, quedam vero propter suam imperfectionem, ut materiam primam, et ea que sunt permixta potentie et privationi, sicut infinitum et vacuum et tempus et motum...

6 *De divinis nominibus* c. 1 Fol. 105 a. An divina substantia possit ab aliquo intellectu creato videri. ... ... Solutio. Substantiam Dei quia est, omnes beati videbunt, quid autem sit nullus intellectus creatus videre potest. Cum enim cognitio quid est sit principalis causarum, oporteret, si cognosceretur quid est, ut circumspicerentur termini essentie eius, et sic totum esse eius clauderetur in intellectu creato, et ita intellectus creatus esset maior Deo, cum omne claudens sit maius eo quod claudit, quod absurdum est.

7 *De divinis nominibus* c. 1 Fol. 110 a. Utrum proprie et maxime nominetur Deus per negationem... ... Solutio. Quedam sunt que non possunt nominari affirmative a nobis nominibus quibus perfecte cognoscuntur ex eorum defectu, quia, scilicet, non habent unde nominentur et cognoscantur, sicut materia prima et ea que permixta sunt privationi et potentie. De Deo autem non sic est. Ipse enim perfectissime habet unde cognosci et nominari possit, cum sit perfectus et purus actus, nihil habens imperfectionis admixtum ; a nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de Deo quid est, sed tantum quia, et hoc confuse ; cum non cognoscamus ipsum per effectum univocum sibi et immediatum et essentialem. Et ideo non possumus ipsum affirmative nominare secundum quod quid est, sed tantum per ea que sunt in effectibus quibus ipsum cognoscimus, que verius per modum illum removentur a causa non univoca quam affirmentur, et ideo negative maxime et proprie nominantur a nobis.

La première objection disait ceci : Videtur quod Deus magis proprie nominetur per affirmationem quam per negationem. Quod enim contigit intelligi, contingit nominari, quia verbum est angelus intelligentie, ut dicit Damascenus. Sed contingit aliquid affirmative intelligi de Deo, ut quia est substantia, quia est bonus etc. Ergo potest nominari affirmative. — Ad primum. Deus non intelligitur affirmative a nobis quid est sed tantum quia confuse, et ideo nomina que sibi imponimus deficiunt ab eo quod est ipse, sicut dicimus ipsum essentiam, cum essentia non sit ipsum esse et quod est, quia significatur ut in abstractione, deficit a perfectione Dei, cui non est essentia sine esse. Si autem dicimus ipsum ens, significatur duo, essentia scilicet et habens essentiam, et sic deficit nomen a simplicitate Dei in quo non est aliud essentia et habens essentiam ; et sic patet etiam in aliis nominibus. Et ideo dicit Magister in principio

Sententiarum, ex verbis Augustini : si tamen res debet dici et non magis omnium causa ; si tamen a causa ; non enim facile potest inveniri nomen.

8 *De divinis nominibus* c. 1 Fol. 111 a. Videtur quod hoc quod sit causa rerum non sit sufficiens ratio quare nominetur affirmationibus. — Omnium quorumcumque est convenientia in nomine, oportet esse convenientiam in proprietate significata per nomen. Sed Deus non habet convenientiam circa aliquam creaturam in natura significata per aliquod nomen. Ergo non convenit cum eis in nomine. — Probatio minoris : omnis convenientia aut est secundum equivocationem aut secundum univocationem, aut secundum analogiam. Non potest autem convenientia esse secundum univocationem, quia nihil est univocum Deo et creature, nec iterum secundum equivocationem, quia omne equivocum reducitur ad aliquod univocum, et sic redit eadem ratio, nec iterum secundum analogiam, quia oportet aliquid in esse pluribus secundum prius et posterius, quod esset simplicius et prius eis, sicut ens prius est substantia et accidente. Deo autem nihil est prius. Ergo non potest esse aliqua convenientia ipsius ad creaturas. — Preterea, quando effectus predicatur de causa, oportet causam et causatum convenire in forma aliqua, sicut sol et dies conveniunt in luce que inest diei ex sole, propter quod possumus dicere quod sol lucens super terram est dies et e contrario non possumus dicere quod rusticus ille est cultellus. Cum ergo Deus non conveniat in aliqua forma cum creatura, ut probatum est, videtur quod non propter hoc quod est causa omnium possit nominari ex omnibus. — Solutio. Dicimus quod hec ratio est sufficiens ut Deus possit nominari ab omnibus causatis, quia est causa omnium, et bene concedimus quod habet convenientiam cum causatis non univocationis sed analogie, non tamen talis analogie quod aliquid idem participetur a Deo per prius et a causatis per posterius, quia sic esset aliquid simplicius et prius Deo, sed quia Deus est secundum substantiam aliquid ut vita, vel sapientia, vel huiusmodi, non per participationem et alia participant illud accedendo ad primum quantum possunt, sicut est convenientia exemplatorum ad exemplar, ut si intelligeretur aliqua rectitudo per se existens que imprimeretur diversis lignis, quedam plus participarent rectitudinem secundum quod essent minus nodosa, nullum tamen participaret rectitudinem secundum simplicitatem exemplaris ; similiter in exitu rerum ad esse unumquodque tantum participat de esse quantum similatur divino radio secundum formam suam et similiter in reditu ad finem unumquodque in tantum est bonum et appetibile quantum habet de similitudine ultimi finis quod est primum bonum, et ideo propter talem convenientiam causatorum ad causam potest Deus nominari ex omnibus causatis. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

9 *De divinis nominibus* c. 1 Fol. 111 d. Utrum secundum quodlibet nomen sit innominabilis Deus, aut secundum aliquid specialiter quod dicatur mirabile et supra omne nomen... Solutio. Dicendum quod intentio Dionysii

est dicere quod Deus secundum omne nomen est innominabilis a nobis perfecte et secundum id quod est, licet nominemus ipsum per huiusmodi nomina quia est et hoc confuse, sicut supra habitum est. Inter alia tamen eius nomina, unum est quod est prius aliis, secundum rationem, scilicet Qui est, ut infra dicet Dionysius. Et ideo est magis remotum a cognitione nostra, cum non possimus in illud neque per resolutionem compositi in simplex, eo quod illud ens quod est Deus non est terminus resolutionis, cum non veniat ad compositionem alicuius, nec iterum per resolutionem causati in causam vel posterioris in prius, cum non sit proportionatum alicui causato. Et ideo modus essendi eius remanet nobis ignotus, scientes tamen quia est confuse ; et propter incertitudinem eius remanent omnia alia nobis ignota quorum cognitio ab ipso dependet. Si enim perfecte comprehenderemus modum essendi eius, sciremus etiam plene modum scientie et bonitatis et omnium aliorum. Et ideo illo primo ignorato, omnia alia nobis ignota sunt et secundum omnia indicibilis Deus [est] perfecte et unumquodque mirabile, quia infert quoddam prodigium nostro intellectui in cuius comprehensione non potest, et unumquodque est supra omne nomen ; nec est inconveniens ut Deus secundum quod est in se sit supra se secundum quod est in cognitione nostra.

10 *De divinis nominibus* c. 2 fol. 121 b ... In quibuscumque ... omnia sunt fidei, non sunt aliqua per rationem determinanda et alia supra rationem, sed omnia super rationem. Cum igitur in divinis omnia sunt fidei, videtur falsum dicere quod quedam manifeste reseravit, et quedam non. 1 Cor. 11, 7 ss : Loquimur sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum ... Glossa : Philosophorum. Ergo videtur quod sapientia de divinis nominibus non possit humana ratione reserari. — Preterea, Deus secundum quodlibet attributum est maior intellectu nostro : est enim maius quam cogitari possit, sicut dicit Anselmus. Et hoc convenit sibi secundum quodlibet attributum, cum omnia divina nomina nominent aliquod attributum ipsius, videtur quod non sint aliquo humano intellectu perfecte reserabilia. — Solutio dicendum quod nullum divinorum nominum potest humana ratione reserari quid est, et hoc concludunt rationes. Sed de quibusdam divinis nominibus potest perfecte manifestari quia est, sicut quod est bonus et sapiens, et huiusmodi, quamvis quid sit bonitas et sapientia eius maneat nobis occultum ; de quibusdam vero nec etiam per rationem potest manifestari quia est, sicut ea maxime que pertinent ad discretionem personarum ; et hec est intentio littere.

11 *De divinis nominibus* c. 2 fol. 121c ... Concedimus divina non cognosci a nobis nisi participationibus ; sed hoc intelligendum est quantum ad principium cognitionis, et non quantum ad id in quo sicut in ultimo stat nostra cognitio. Cognoscentes enim ea que creature participant de nobilitatibus divinis, venimus in cognitionem ipsius sapientie divine que est, secundum quod est in ipsa, non participata ; sicut omnis cognitio nostra

incipit a sensu, non tamen oportet quod nihil cognoscamus ultra sensibile, sed ex sensibilibus devenimus in intelligibilia et similiter ex causato devenimus in causam, de qua causa per rationis inquisitionem intelligimus conditiones quasdam que non sunt in effectu.

12 *De divinis nominibus* c. VII fol. 189 c. ... Utrum Deus sit cognoscibilis a nobis ... Solutio. Dicendum quod quedam non possunt intelligi perfecto intellectu, ut dicit Avicenna, duplici ratione : aut propter eminentiam sue perfectionis, sicut Deus de quo dicit Philosophus quod manifestissima rerum se habent ad intellectum nostrum, sicut lumen solis ad oculum noctue, aut propter defectum a perfectione, sicut potentia, ut materia, et ea que sunt semper admixta potentie, ut motus et tempus : et huiusmodi quidem dicuntur comprehendi imperfecto intellectu, quia cognoscimus de ipsis tantum quia est et non quid est. Sed quidquid sit de aliis, certum est de Deo quod non cognoscimus de ipso quid est, sed tantum quia est, et hoc etiam confuse, quia intellectus noster non tangit terminum eius. Et si dicatur quod quid est non invenitur nisi in iis que habent definitionem, que omnia sunt composita, Deus autem simplex est et ita non habet quid est, et ita ignorantes quid est ipsius, nihil ipsius ignoramus, dicendum quod non solum de definitis scimus quid est que habent quidditatem que explicatur per definitionem, sed etiam de quolibet definientium, quorum unumquodque est quidditas ipsa que tamen tota clauditur et accipitur per intellectum. Similiter et Deus est quidditas et essentia quedam, quamvis non habeat quidditatem per modum compositorum ; tamen quidditas eius non clauditur nec accipitur in intellectu nostro ; et ideo de ipso dicimus quod nescimus de ipso quid est.

13 *De divinis nominibus* c. VII fol. 190 b. Videtur quod Deus non cognoscatur a nobis ex natura sua. Quod enim non convenit intelligi, non convenit significari ; sed nos Deum significamus ex natura sua, nominantes ipsum naturam vel essentiam ; ergo intelligimus ipsum ex natura sua... Solutio. Dicendum quod hoc quod dicitur quod Deus non cognoscitur per sui naturam dupliciter potest exponi : aut quia non cognoscimus de ipso quid est ; quidditas enim rei dicitur natura rei ; aut quantum ad acquisitionem cognitionis, quia, cum omnis nostra cognitio oriatur a sensu, acquirimus cognitionem ipsius ex suis causatis, ex quibus tandem devenimus in naturam ipsius, quia est cognoscendo, et sic significamus eam. Sed prima expositio magis competit secundum intentionem littere. Unde dicendum secundum eam ad primum quod sicut non cognoscimus de ipso quid est, comprehendendo totam naturam ipsius, ita neque nomen totum quod in ipso est significat, sed imperfecte.

14 *De divinis nominibus* c. VII pl. 190 bc. Deinde distinguit (Dionysius) specialiter tres modos quibus in cognitionem Dei ex creaturis devenimus (scilicet : in ablatione omnium, in excessu et in omnium causa)... Dubitatur autem hic de istis modis. Negatio autem nihil certificat : quod autem

non certificat non potest esse nobis via ad aliquid cognoscendum ; ergo in Deum non possumus ascendere omnium ablatione vel negatione. — Preterea, iste modus non est generalis, quia multa sunt que predicamus de Deo et non removemus ab ipso, sicut essentiam, sapientiam et multa huiusmodi et sic videtur insufficienter loqui. — Preterea, de eo quod non est determinatum et tractum in partem, non potest aliquid negari, sicut de ente et de uno : sed Deus non est aliquid determinatum vel tractum in partem ; ergo de ipso non potest aliquid negari, et sic videtur quod omnium ablatione ipsum non cognoscimus. Probatio minoris : omne quod determinatur et in partem trahitur, recipit supra se additionem differentiarum quibus contrahitur ; sed in Deo propter summam simplicitatem non potest esse additio alicuius super aliquid : ergo etc. — Preterea, omne quod excedit aliquid negatur ab illo ; ergo videtur quod modus qui est per excessum comprehendatur sub modo qui est per negationem : et sic videtur superflue utrumque ponere. — Preterea, nomina symbolica non exponuntur de Deo per aliquem istorum modorum ; ergo insufficienter eos tradit. — Preterea, queritur penes quid accipiantur isti modi. — Solutio, dicendum primo ad ultimum quod, sicut supra dictum est, nos imponimus nomina secundum illum modum quo invenitur res significata in rebus que sunt sub intellectu nostro ex quibus accipimus scientias. Et ideo alius est modus quo huiusmodi res invenitur in iis que sunt supra intellectum nostrum. Et ideo est alius modus quo significat nomen : unde res significata per nomen potest dupliciter considerari : aut secundum quod excedit significationem nominis, et sic est modus qui est per excessum, aut secundum quod significatur per nomen, et hoc dupliciter : vel secundum quod est in effectu, et sic est modus qui est per causam, aut secundum quod est in causa, que est extra istum modum, et sic est modus per omnem ablationem. — Ad primum ergo dicendum, quod negatio que nihil derelinquit, nihil certificat, sed per negationes que aliquid relinquunt determinatur confusio intellectus ad aliquid certum, et utimur eis loco differentiarum in iis quorum propter sui simplicitatem differentias positivas accipere non possumus : sicut si dicam quod anima non est substantia corporea, relinquendo quod sit substantia, determino animam ad aliquid, et sic deinceps quousque deveniatur ad esse proprium rei ; et similiter, ut dicit Rabbi Moyses, per negationes determinatur aliquo modo confusio intellectus nostri circa Deum, quamvis nunquam deveniamus ad esse proprium ipsius. — Ad secundum, dicendum quod illa nomina predicantur de Deo per alium modum et non secundum quod dicuntur de creaturis. — Ad tertium, dicendum quod Deus non est determinatus per additionem alicuius, sed se ipso, sicut etiam differentie : et ideo ab ipso aliquid negari potest. — Ad quartum, dicendum quod differentia horum diversorum modorum assignata est. — Ad quintum, dicendum quod symbolica non simpliciter dicuntur de Deo, sed per quamdam similitudinem : et ideo non oportet quod isti modi se extendant ad illa.

15 *De divinis nominibus* c. VII fol. 190d. ... Deinde ostendit quis istorum modorum sit verior... Dicit ergo quod divinissima, id est perfectissima et verissima Dei cognitio est per ignorantiam, id est per omnium ablationem, quia simpliciter verum est, secundum quod significatur per nomen ; affirmationes autem non sunt vere de ipso secundum modum significandi per nomen, et ideo dicuntur incompacte in secundo capitulo Celesti Hierarchie. Et ista cognitio habetur per unitionem super mentem, id est quando anima unit se ipsam iis que sunt supra ipsam, quando recedit ab omnibus aliis, et etiam se ipsam dimittit que plus aliis imitatur Deum, et sic unitur divinis radiis adhuc splendentibus, quia semper accipit ut supra se et nunquam perfecte comprehendit eos, inde, id est postea ex illo inscrutabili profundo sapientie illuminatur...

16 *De divinis nominibus* c. XIII fol. 213a. Utrum Deus possit nominari... Solutio. Dicendum quod sicut dicit Philosophus in IV Metaphysice, ratio quam significat nomen est definitio : unde idem est quod importatur in nomine rei et definitio eius. Definitio autem explicat quod in nomine implicite continetur : unde quod definitionem nullo modo habet nec nomen habere potest : quod autem nullo modo finitum est definitionem non habet, quare nec nomen. Deus autem nullo modo finitus est. Est enim aliquid finitum dupliciter, aut per terminos sue essentie, sicut composita, et ista precipue definitionem habent que includunt totum esse ipsorum intra ultimam differentiam et primum genus, que sunt actuale et potentiale in essentia rei : unde et definitio, terminus dicitur. Aliqua autem sunt finita non per aliquem terminum essentie sue, quia ipsa sunt termini, sed quia totum esse ipsorum includitur in terminatis, ita quod de eis nihil est extra : unde quodammodo terminatur a suis terminatis, sicut punctus in linea et differentia in specie, et huiusmodi, quamvis non circumscribantur terminis, tamen circumscribuntur intellectu, et ideo intellectus comprehendit de eis totum id quod sunt, et nomina ipsorum significant totum id quod sunt, quia, quamvis definitionem non habeant proprie, tamen habent quidditatem terminatam : Deus autem neque terminus terminatus est, quia simplex est, neque esse suum est comprehensum in aliquo, sed est actus purus, absolutus ab omni potentia, non receptus in aliquo secundum esse suum, et ideo intellectus non potest comprehendere ipsum secundum quod quid est, neque nomen potest ipsum significare exprimendo totum id quod est, et sic nulli proportionata est sui quidditas ; sed intellectus attingendo ab substantiam ipsius, cognoscit ipsum vel in sua similitudine, sicut in via, per speculum et in enigmate, vel immediate, sicut in patria. Ad hunc autem tactum proportionatus est intellectus non adhuc per suam naturam, sed per lumen glorie descendens in ipsum, confortans eum et elevans eum supra suam naturam, et hoc dicitur theophania et participatione videri, secundum quod diversi intellectus diversimode confortantur ad videndum Deum, et sic etiam non significatur nisi nomine attingente ad ipsum.

Appendice 8

Robert Grossetête, *Angelica hierarchia*, c. 2 (*Dion.* 11, 756, 2-758, 3)
Paris, Bibl. nat. lat. 1620, fol. 73c-74b.
Vatican, Chigi A. V. 129 fol. 213c-215a.

A thearchica simililudine ad veritatem. Non enim secundum veritatem, licet sint immateriales venerabiles et materialibus superposite similes sunt ipsi thearchie. Ipsa enim thearchia non est substantia neque vita univoce dicta cum substantia seu vita alia, sed est super omnem huiusmodi substantiam et super omnem vitam, neque ipsam caracterizat seu figurat aut imprimit lumen aliquod, cum caracterizans necessario sit aliud a caracterizato. In ipsa autem quidquid est necessario est ipsa. Ipsa etiam, sicut nec est substantia, nec vita, sic nec est ratio, nec intellectus, sed super utrumque, utrisque incomparabiliter deficientibus a similitudine ipsius, similitudine inquam paritatis et secundum quam possibile est univocari. Habent namque ratio et intellectus aliquam imitativam similitudinem divinitatis, dicente Domino : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, quod esse non potest nisi secundum rationem.

Sequitur : *aliquando autem dissimilibus manifestationibus*, etc. Subiungit hic secundum modum sacre manifestationis divinorum et divinitatis, qui videlicet est per dissimiles manifestationes et formationes et est totum ab illo loco : *igitur et venerabilem*, usque ad illum locum : *hec enim ut existimo*, legendum sub unius clausule continuitate. Ait itaque quod *aliquando* et ipsa thearchia a manifestativis *eloquiis dissimilibus manifestationibus* laudatur supermundane. Licet, enim, ipse res manifestantes eam sint mundane, non significant tamen de ea aliquid mundanum sed solum super mundanum, ut cum eadem eloquia vocant *ipsam* thearchiam *invisibilem et infinitam* et alia huiusmodi, *ex quibus significatur*, maxime prima significatione *non quid ipsa est, sed quid ipsa non est.* Sciendum autem quod nihil essentiale seu substantiale habet Deus commune cum aliquo. Unde nec univocari potest cum aliquo sub nomine essentiam demonstrante. Quapropter omne nomen dictum de aliquo alio essentialiter, in eadem significatione de ipsa thearchia non dicitur. Nec est nomen aliquod quod ipsam divinitatis essentiam primo et proximo pure et precise significet, ut aiunt quidam qui de divinis nominibus tractant, nisi nomen quod dicitur tetragrammaton. Nomina igitur in quid predicata, si dicantur de Deo, non attribuunt ei suum primum et immediatum significatum, quia sic esset sermo impossibilis, sed attribuunt ei quod est in ipso manifestatum aliquo modo per immediatum significatum, sicut figura pedis imprimentis vestigium manifestatur per vestigium. Que igitur sunt velut formatiora divinitatis vestigia expressius similitudinem seu imitationem ipsius retinentia, quemadmodum sunt in incorporeis : ratio,

intellectus, et substantia, et in corporeis seu corpori colligatis : lux, et vita, dicuntur symbola similia et formationes et similitudines et manifestationes similes ; que vero sunt velut infirmiora vestigia et minus expresse et obscurius imitationem ipsius retinentia, dicuntur symbola dissimilia et formationes et similitudines et manifestationes dissimiles. Tria autem nomina quibus exemplificat manifestationes dissimiles : invisibilis scilicet, infinitus et incomprehensibilis, secundum suam significationem primam et propriam, dicunt de Deo non quid est, sed quid non est, ut quod ipse non est potens visu sentiri, quod non est habens terminum, quod non est potens aliqua vi comprehensiva capi, et est vera hec predicatio privativa de Deo, et forte huiusmodi nomina privativa aliqua univoce dicuntur de ipso et de aliquibus creaturis, ut invisibile de ipso et omnibus creaturis que non possunt visu sentiri ; sed secundum hunc modum dicendi de Deo huiusmodi nomina privativa seu abnegativa ab ipso eorum que ipse non est, hoc est secundum quod huiusmodi nomina dicta de Deo sumuntur in prima et propria significatione sua, nihil ultra significato per propria ipsorum significata, non sunt symbolice dicta, neque manifestationes que grece dicuntur ekfantorice, cum tamen, secundum auctoris exemplationem, oportet ea esse symbolice et ekfantorice dicta.

Nomina igitur huiusmodi in eloquiis sacris dicta de Deo non solum abnegant ab ipso hoc quod ipse non est, sed, et ipsa remotione cuiusque ab ipso quod ipse non est, innuunt de eo quod ipse est super omnem potentiam essendi illud quod ab ipso removetur, et quod sua potentia incomparabiliter excedit potentiam essendi id quod ab ipso abnegatur, et quod sua essentia similiter excedit incomparabiliter omnem essentiam ab ipso abdicatam. Unde quanto superior et nobilior potentia vel essentia ab ipso removetur, tanto evidentius ipsa remotione manifestatur potentie et essentie ipsius supereminentia. Non igitur minus, sed potius forte plus laudant eloquia thearchiam ipsam abnegatione rationis et intellectus et substantie et similium ab ipsa quam cum rationem et intellectum et substantiam nominant ipsam. Omnis autem creatura, quantumcumque excellens, in auribus habentium aures audiendi evidentia possibilitatis sue, quantum est de se, redeundi in nihilum, sicut ex nihilo facta est, fortiter clamat et dicit · non sum ego Deus, non sum ego id quod per se est per se necesse esse a quo omne esse, non sum ego qui sum, sed ab alio sum. Unde omnium creaturarum nomina, si dicant et consignificant quod sua significata de se ipsis clamant, dicunt sua significata non esse Deum, et quid non est Deus manifestant. Nomina vero rerum necessario corruptioni subiacentium, evidentia necessitatis corruptionis earumdem omnino manifestissime clamant et dicunt sicut sua significata, in auribus etiam minus intelligentium ipsa significata, non esse Deum et quid non est Deus demonstrant. Quia tamen omnis res vestigium aliquod sui

conditoris habet sibi impressum vel forte verius ipsa tota est creatoris vestigium, non est res aliqua vacua ab enarratione sui conditoris, sed, ut pretactum est, sicut vestigium in pulvere enarrat de figura pedis qui illud impressit, sic omnis creatura rationem suam eternam in mente divina ad cuius exemplar facta est, aut operationem aliquam divinitatis insinuat ; sed creature et nature inmaterialiores vel simpliciter immateriales et bonitate creatoris incorruptibiles expressiora et formatiora sunt conditoris vestigia, et intelligentibus ea ipsum expressius et manifestius ostendentia ; materiales vero et necessaria corruptibiles minus expressa et informiora sunt creatoris vestigia minus expresse et inmanifestius ipsum demonstrantia. Quanto itaque superior, subtilior, excellentior et incorruptibilior natura, evidentia sue possibilitatis quantum est de se corrumpi et evidentia sue defectionis a per se necesse esse, clamat se non esse Deum, tanto ipsa abnegatione plus laudatur et honorificatur Deus, quia tanto excelsior et maior ipsa abnegatione predicatur. Inferior vero et materialis et necessario corruptibilis natura, evidentia sue necessitatis ad corruptionem ac per hoc elongatior a per se necesse esse, clamans evidentius se non esse Deum, hac ipse abnegatione minus laudat Deum, quam superior natura abnegatione consimili. Omnia tamen simul clamantia se non esse Deum, plus ipsum laudant quam si quedam et solum id clamarent. Et cum etiam elongatissima ab ipso non cessent ab enarratione ipsius, utpote et ipsa quedam ipsius vestigia, plus laudatur et honorificatur quam si enarrarent ipsum sola ei propinquiora.

Nec solum enarrant ipsum entia et vere omnia sed etiam non entia et falsa. Enarrat enim omne antecedens suum consequens quod necessaria consecutione ex ipso sequitur. Consequitur autem ex omni falso et etiam ex « Deum non esse » veritatem esse, et ita Deum esse, cum Deus sit veritas. Igitur omnis abnegatio et privatio dicte de illo ut non visibilis et invisibilis et huiusmodi et sua remotione ab ipso eius quod ipse non est et insinuatione de ipso, per remotionem talem, supereminentie sue potentie et essentie, et omne per modum affirmationis de eo dictum et insinuatione quid ipse non est et in manifestatione alicuius de ipso symbolice et ekfantorice, per hoc quod est eius vestigium necnon et omne verum et omne falsum, illatione ipsius necessaria, ipsum supermundane laudat, glorificat, honorat et veneratur, nihil addens super substantiam ipsius, cum ipsa non habeat res supra se additas, utpote simplex in termino simplicitatis, et ideo nihil habens in ipsa quod non sit ipsa.

Negationes itaque, ut pretactum est, proprie et vere possunt dici de Deo, affirmatio autem nulla, secundum propriam predicati significationem, cum proprie aliquod entium citra ipsum significet, de eo vera est. Propter hoc, ut subiungit auctor, *hoc* id est dicere de ipsa thearchia non quid ipsa est, sed quid ipsa non est, *principalius*, id est magis proprium et evidentius verum, *est in ipsa* thearchia, quia, *ut traditio* eloquio-

rum *occulta* sub figuris *et sacerdotalis* seu sacrifica, hoc est per legislatorem et prophetas inter sacerdotes et sacra administrantes connumeratos, *subintroduxit* seu suggessit, *vere dicimus ipsam* thearchiam *non esse quidem secundum aliquid entium*. Non est enim, ut dictum est, aliquid entium, nec eius esse quale est esse alicuius entis, sed incomparabiliter super illa. Aliter enim posset eis assimilari, sed, sicut in libris prophetarum scribitur, nulli creature assimilari potest. Unde scriptum est : cui assimilastis me et cui adequastis me? Et iterum : cui assimilastis factorem? Et alibi : non est similis tui in diis, Domine ; et multa talia in eloquiis manifestantia ipsam thearchiam non esse aliquid entium, sed superessentialem, et *supersubstantialem et non intelligibilem* seu inintelligibilem super omnem videlicet intellectum, *et ineffabilem* super omnem scilicet enarrationem, ipsam esse *infinita'em*, seu interminabilitatem, seu-interminationem, quam et nos necessario, quia super intelligentiam et enarrationem est, *ignoramus* et ignorari a nobis necesse est, donec super nos per adherentiam ipsius infinitati unus spiritus cum ipso simus. Nomen autem grecum pro quo ponunt infinitatem privativum est terminum, quia divinitas nec terminum habet qui est definitio, cum sit simplex, nec terminum durationis initialem vel finalem, cum ipsa sit eternitas, nec terminum magnitudinis, cum careat corporea magnitudine, nec terminum sapientie, cum sapientie eius non sit numerus, nec terminus bonitatis, cum non sit minor eius bonitas quam eius sapientia et potestas, nec ipsa est terminus sicut predicatum aut subiectum, quia nec alii substat ut de ea predicato, cum quidquid est in ipsa, ipsa est nec de alio predicatur, cum non sit idem in subiecto cum aliquo.

Francis Ruello.

THE VISION OF SAINT PAUL: NEW LINKS AND PATTERNS IN THE WESTERN TRADITION

INTRODUCTION

The surge of discovery from the deeps of the otherworld literature which marks the scholarly achievement of the nineteenth and finds its further, though now slowly ebbing, continuation in the present century, has cast up from the past no more significant apocryphal work of Christian origin than the complex of texts called the Vision of Saint Paul[1]. Interesting for the near relation of its contents to the general Western lore of heaven and hell, it is extraordinary for the length of time during which the production of its various versions was a living tradition and for the sheer geographical spread of its influence. We may expect to find — and we do — the wide presence in mediaeval writings of a work composed perhaps as early as the third century yet still being written down and redacted in the eighteenth, whose surviving manuscripts are to be counted at about a hundred and come from everywhere from Armenia to Ireland, from Scandinavia down through Western Europe to both shores of the Mediterranean, and represent among them, besides Greek, Latin, Coptic, Syriac, Armenian, and Old Church Slavonic, nearly every major vernacular of this vast area[2].

Its influence has not passed unobserved; on the contrary, the possibility of its effect on Dante himself and on other pieces literary and sub-literary of the same *genre*, was exactly the stimulus which galvanized some of the

(1) For the history of this discovery see T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts* (Studies and Documents, no. IV [London, 1935], especially chap. ii and its notes. This book referred to henceforth as *S. Vis. P.*

(2) The same, *'Bibliography I'*, pp. 219-22, and chap. ii, *passim*, but esp. nn. 14-22, 24-26, and 29.

first modern studies of the Vision, particularly of its late vernacular redactions[3].

But this very interest and the failure to find a satisfactory connection between the abundant mediaeval adaptations in verse and prose and the ancient forms of the Vision, for long obstructed a proper view of its Western history. Nor is that history adequately understood even yet[4] though the materials for it, already a subject of speculation in the seventeenth century and gradually collecting ever since, had reached a stage of critical accumulation with the work of Brandes and James, and produced the basis for a quite detailed account in 1935.

Such an account is of an uninterrupted descent of Latin texts of the Vision and their uses from the time of St Augustine to the end of the Middle Ages. It is an account in which we have been able to show the links between the ancient and mediaeval texts, and to describe with important idiosyncratic distinction the groups of variations in the ancient versions. We can reconstruct, further, the particular form of the Latin ancestor of the main corpus of Western redactions and the relation of these redactions to each other. And we can demonstrate the derivation from them of the vernacular adaptations, the reflexive influence of some of the vernacular in the further modification of the Latin texts, and the intrusion at various points of new materials betraying local interests and changing employment, both literary and doctrinal. But more than all this. The frustrating lacuna between ancient exemplars and mediaeval recensions has not only been filled in by the discovery of the chief early Latin form of the Vision in manuscripts of the eighth and ninth centuries, but there is also evidence that versions approximating closely the primitive texts were known in the seventh, tenth, eleventh, twelfth, and fourteenth centuries. That evidence includes significantly a second Long Latin derivative from the Greek, together with its affiliates, independent of the main Western line[5]. How such separate knowledge

(3) See, e. g., Ozanam, *Dante et la philosophie catholique* (Paris, 1839; reprinted 1840; new eds 1845, 1859), and the same writer's *Études sur les sources poétiques de la D. C.* (Paris, 1845). Cf. 'Did Dante Know the Vision of St. Paul?' *Harvard Studies and Notes*, XIX (1937), 232-33.

(4) See, e.g., the reference to Stegmüller in the next note.

(5) See *S. Vis. P.*, chaps i, iii, and iv, and the diagrams on pp. 39, 60, and 61-63. Cf. *Harvard Studies and Notes*, XIX, 246; and 'Dante and the Legend of the Mi'rāj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld,' *Journal of Near Eastern Studies*, XI (1952), esp. 93 ff. A recent summary involving the Western tradition, Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, I (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez [Madrid, 1940 (1950)], 240-45, though extensive, is singularly erroneous. Among other matters, it confuses the earlier stages of the history by its method of classification. Thus, it lists together under the single heading *Apocalypsis Pauli c. 380 Hierosolymis graece composita* (item 275) certain of the Long texts that ought not to be so grouped without

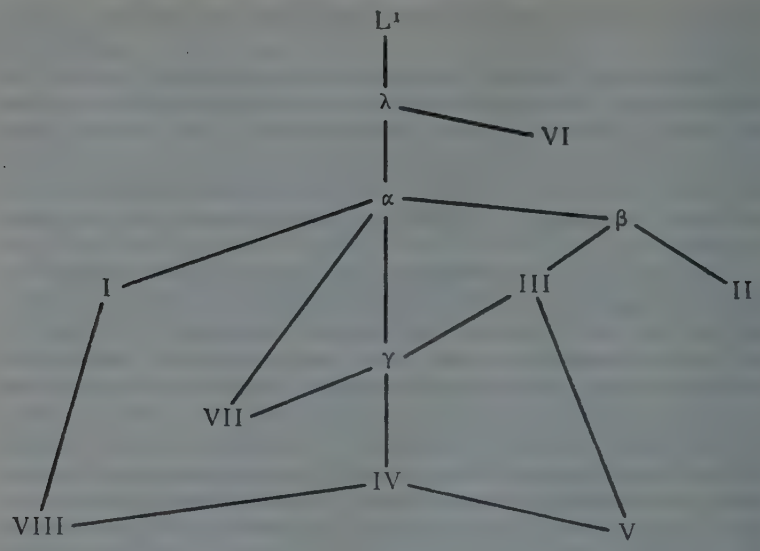
of the Greek text reached Central Europe we have as yet no precise knowledge; it is perhaps one further mark of the contact with Byzantium which achieved a major importance during the high and later Middle Ages. That Dante may have been acquainted with some one of such forms, and not merely a mediaeval abbreviation, has been argued elsewhere[6]. The entire question of his use of the Vision in the *Divina commedia* — and the answer to it —, framed as they usually have been in terms of the popular redactions only, must therefore be considerably revised.

And still the testimony is not exhausted which enables us to define with ever increasing particularity the history in the Middle Ages of what was perhaps its most important non-canonical apocalypse. To the fifty or so Latin manuscripts upon which that history has hitherto been constructed we may now add the support of eight more.[6a] They date from the eleventh to the sixteenth century, and three of them represent new redactions previously undescribed. The others contain examples of texts already known, but for variant readings, comparatively early origin, or provenience, several of them possess a special interest which is both intrinsic and related to the problem of filiation. All eight texts[6a] are here for the first time given designations in keeping with their character, and five are published and analyzed according to an established *schema*, which they serve generally to confirm but to which they add some important complicating relations. That *schema* is illustrated by the following diagram, here simplified to include only the main tradition of Latin abbreviations, with which we are for the moment primarily concerned. When the new texts have been examined, it will be redrawn to include them and their evidence :

distinction, including the Long Latin, as represented by text *P* (item 275.2), which is dated c. 500; then goes on to classify under the separate heading *Visio (Apocalypsis) Pauli in Aegypto c. 350-400 composita* (item 276) a supposed version from which the mediaeval Latin and Western vernacular texts are derived, among them *St G* (item 276.8), though *P* and *St G* are simply variants of the same Latin original; and finally compounds confusion by placing with the main mediaeval redactions the 'Vienna Fragment' and a related German abbreviation (items 276.9 and 276.22) that belong to a Latin version from the Greek totally unconnected with the other texts. Among its omissions, furthermore, is the important Old English fragment of a Long text, Bodleian *MS Junius 85*, foll. 3-11 (xi c.): see R. Willard, in *PMLA*, L (1935), 958-59; and N. R. Ker, *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon* (Oxford, 1957), p. 410, art. 4. Cf. *Harvard Studies and Notes*, XIX, 246, n. 49.

(6) I.e. in *Harvard Studies and Notes*, XIX, 231-47, esp. 244 ff.

(6a) In fact *nine*. For when this article was in proof Dr. Hunt and Mr. Scott of the Bodleian called my attention to a further text in an acquisition there of German origin, i.e. Ms. *Lat. th. e. 21*, fols. 91-92 (S. xiv in.) — cited here as *Bodl.* It is a version of Redac. III, closely related to Ms. *CC* and to some forms of IIIb and IIIc, but independent of, and with an addendum *De cameris inferni* not found in them. See notes 70a and 178 below.



(L¹, λ, and α, β, γ represent hypothetical reconstructions : L¹ the full Long Latin version of a Greek archetype from which the main Latin tradition descends; λ the first abbreviating version in this tradition, characterized among other matters by the omission of the sections on Paradise and the Dwellings of the Righteous; α, β, γ further linking texts. The numerals I-VIII designate redactions presently surviving.)[7]

The five new texts to be examined in detail and published with the present essay are these:

(1) *Redaction I:* Barcelona, Archivo Capitular de la Catedral, *Cod. lat. 28*, foll. 118r-19r. xii or possibly xi c. Evidently of southern Italian origin. The manuscript is described by José Oliveras Caminal, in *Scriptorium*, I (1946-47), 240-42, and a transcript given of the text, but without reference to the redaction which it represents or relations to other versions.

(2) *Redaction III:* Brussels, Bibl. Roy., *Cod. lat. 67* [*II 1053*], foll.

(7) For the fuller representation of the Latin tradition see *S. Vis. P.*, p. 61, and (the further intricacies of Redaction III), p. 51. It should be observed that Redaction VII is there (pp. 60-61) shown as being directly connected with I, whereas in the discussion (pp. 54-55) differences between them are explained as evidence that Redaction VII, though close to I, is yet an independent witness to α. This discrepancy is corrected in the present diagram, which shows α as VII's immediate source. A newer view of the relations, however, is given below, § i and the diagram in § v.

3r-4r. xi c. Listed in Van den Gheyn, *Catalogue des mss. de la Bibl. Roy. de Belgique*, I (1901), 31. The text is an unstudied and unpublished variant of a known redaction.

(3) *Redaction Br:* Brussels, Bibl. Roy., *Cod. lat. 364* [*5576-5604*], foll. 132rv and 132 *bis*. xii c. Listed in Van den Gheyn, *Catalogue*, I, 197. This is a new redaction.

(4) *Redaction IX:* Naples, Bibl. naz., *Cod. lat. VIII.AA.32*, foll. 175v-77v. xv c. Of Italian origin[8]. Listed in *Analecta Bollandiana*, XXX (1911), 147. A new redaction.

(5) *Redaction X:* Venice, San Marco, *Cod. lat. VI.30* [Zanetti, *Cod. lat. D VII*], foll. 79r-80v. xiv c. Listed in J. Valentinelli, *Bibl. mss ad S. Marci Veneliarum*, II (1869), 165[9]. A further new redaction[10].

Three additional texts have been collated and are now classified according to their redactions, and the first of them is studied in connection with the new Brussels codex of Redaction III (i. e. with no. 2 above). The others are not further treated in detail for the present since they belong with that most popular of the mediaeval recensions, Redaction IV, whose thirty-odd surviving manuscripts require a particular and separate consideration; but the last (no. 8), which is very brief, is printed in section vi of the present essay following the text of Redaction X[11] :

(6) *Redaction III:* Bonn, Universitäts-Bibl., *Cod. lat. 361* [*227 a*]. Early xvi c. The manuscript is described and the text printed by Aloys Meister, *Die Fragmente der Liber VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach* (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumsk. u. f. Kirchengesch., 14e Supplement-heft [Rome, 1901]), pp. xxxviii and 208-11[12].

(7) *Redaction IV:* Vatican, Bibl. apost., *Cod. Reg. lat. 524*, foll. 190r-91r. xv c. Listed in A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiograph. lat. Bibl. Vat.* (Brussels. 1910), p. 353. *Inc.:* Dies dominicus dies est electus. *Expl.:* Et si essent centum viri loquentes ab inicio mundi... ut regnemus cum ipso et viuamus in secula seculorum amen.

(8) *Redaction IV:* San Marino, California, Huntington Library, *Cod. El. 26. A. 3*, foll. 209v-10r. xv c. Among the Bridgewater Mss. acquired from Lord Ellesmere. Listed in S. De Ricci and W. J. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the U. S. and Canada*,

(8) See notes to the text, below § vi (item number 4).

(9) Valentinelli is the first to observe this text, since Antonio Zanetti's catalogue, *Latina et Italica D. Marci Bibliotheca Codicum manuscriptorum* (1741), pp. 207-8, lists the codex without discriminating its contents.

(10) All five texts are printed in order as here listed, below § vi.

(11) As item 8. For a ninth text, in Ms. *Bodl.*, see n. 6a above.

(12) Meister fails to indicate folio numbers.

I (1935), 131. The Vision of St Paul is fourth in a miscellany of seven French and Latin works, and is not a complete text but rather a kind of summary made up of the opening sentence and a continuous series of excepts from the later parts of the redaction.

This group of manuscripts of the Vision, though numerically a small addition to the whole body of extant codices, bring implications for our history of considerable importance; all of them together for the great circle of influence in time and space that each new discovery enlarges; the further copies of the previously known redactions (nos 1, 2, 6, 7, and 8 above) for the original form and the subsequent growth patterns of each; the new redactions (nos 3, 4, and 5 above) for the endless textual richness of the history and, in the case of one of them at least (no. 4), for the resourcefulness of its late but enterprising author — an Italian whose devices succeed in reshaping a familiar old stand-by into something quite striking and fresh.

Let us begin with the copies of the known Redactions I and III, which we consider in the following two sections, reserving the account of the new redactions for Sections iii and iv.

i

Redaction I

The significance of Redaction I among the main mediaeval versions lies in its character as an independent witness to their common source and its influence on the later Redactions VII and VIII[13]. But up to the present we have known it in only a single manuscript, *Vienna 362*, of the fourteenth century. Its appearance now in *Barcelona 28* (no. 1 above) sets its composition earlier by two or three hundred years, and in the Italian origin of the copy adds further evidence to the little already available that, wherever composed, it soon had more than a limited local career. As for the quality of the Barcelona text, it is in some instances strikingly superior to that of the Vienna manuscript though in other respects poorer. Generally, to be sure, discrepancies are matters of phrasing and detail rather than of larger content, yet they are sufficiently important to provide a basis for the critical consideration of the redaction which has hitherto been, if not wanting, at least limited. They also serve to fill in with some particulars what has been hardly other than a general picture of the relationship between Redactions VII and VIII and their major source. Indeed, for understanding the nature

(13) For a brief account of it and its relations see *S. Vis. P.*, pp. 41-42, 54-55, and 57-58. See also n. 7 above and its context, esp. the discussion of Redaction VII.

of VII their evidence is crucial. They remove a former necessity to argue from some of its oddities, which are frequently closer to the hypothetical common ancestor — α — than is *Vienna 362*, that Redaction VII was based on a text other than I itself[14]. For the very oddities are among the variants of the Barcelona version of that redaction[15]. Furthermore, by a fortunate closed circle formed through these new circumstances we get support for our revised chronology, since the manuscript of VII, Paris Bibl. Nat. *lat. 2851*, once part of the Colbertine library and among the items recovered in the notorious collection of Barrois, is datable in the eleventh century[16]. *Paris 2851* and *Barcelona 28* thus play into each other's hands, as it were, in proof of the early rise and spread of Redaction I.

The text of the redaction begins, after a brief homiletic preface, with St Paul's spiritual journey into the heavens under the guidance of the Archangel Michael — and at once those differences appear which indicate that each of its two manuscripts is a separate variant from the original. A selection of them will illustrate the point. The Archangel shows St. Paul, according to the Barcelona codex, *fundamentum celi atque inferni*[17], an idea which, based on the Long texts, occurs in other mediaeval redactions[18]. It is weakened in *Vienna 362* simply to *celum et terram atque infernum*[19]. Then, in a passage interpolated into the original matter of the Vision after a glance at Vergil and the Classics, St Paul sees the world-girdling river Oceanus, above which turn the stars of the sky, and the fiery river Cochiton with its confluents Stix, Flegeton, and Acheron — but these names the Barcelona codex barbarizes[20].

We are now in the *infernum*. Here we encounter (section 2) the great monster with a hundred heads, teeth that flame like lions, and eyes as sharp as swords, who devours the wicked princes and satraps of the earth. This is a remarkable passage, not found in the ancient Long texts but a feature of many redactions, hence patently the lurid addition

(14) The same, but esp. in *S. Vis. P.*, pp. 54-55 and nn. 63a and 63b. For α see also the *schema* above.

(15) Cf. the passages adduced in *S. Vis. P.*, p. 55, with the Barcelona text of I, sections 1 and 4, below § vi.

(16) *Bibliothèque nationale, Catalogue général des manuscrits latins*, III (Paris, 1952), 160-61, s. n. 2851[1]. Cf. L. Delisle, 'Observations sur l'origine de plusieurs manuscrits de la collection de M. Barrois', *Bibliothèque de l'École de Chartes*, XXVII (1866), 210-12; and the same, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois* (Paris, 1888), pp. 185-87. *S. Vis. P.*, p. 221, lists this erroneously as of xii c.: in fact the manuscript is partly xii, partly xi c., and Redaction VII occurs in the latter part.

(17) See Redaction I, unnumbered opening section, below § vi (item no. 1).

(18) M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, I (Texts and Studies, vol. II.3 [Cambridge, Eng., 1893]), p. 15, l. 4; and *S. Vis. P.*, esp. p. 157, ll. 3-4, and pp. 160-161, ll. 12-13.

(19) *S. Vis. P.*, p. 153, l. 4.

(20) Cf. the same, ll. 9-10, with Redaction I, section I, below § vi.

of their common source, Redaction α[21]. Both codices of I diverge slightly in language throughout, and in addition *Vienna 362* subjoins, as commentary on the sins of the wicked princes, the words of Eccli. xxxiv. 24 : *Qui offert sacrificium de rapina pauperum...* More significantly, both disagree about the monster's strange name : Parthemon *(Vienna 362)*, Parimot *(Barcelona 28)*. The disagreement reflects a split among the other redactions which produces such variants, on the one hand, as Parphimon, Partimor, Pantemam, and Bachimach, and on the other, as Patinot, Pahtmot, and Pathmet[22]. Ambiguity and variation in the copies of α itself are suggested by the spread of these differences, though there is reason to regard *Vienna 362*'s Parthemon as the best and original reading[23].

The narrative continues with the torments (section 3) of sinners immersed in a fiery river *alii usque ad genua*, *alii usque ad umbilicum*, *alii usque ad labia*, *alii usque ad supercilia*, and (section 4) of those cast into the bottomless abyss who did not hope in God — both reflecting the Long texts and both displaying a remarkable uniformity of language and other details in the two manuscripts. Yet even here two differences occur, with respect to the depth of the pit and the duration of torment in it. For Barcelona tells us vaguely: *Et erat magna profunditas loci illius*, where *Vienna 362* reads : *Et erat profunditas laci illius trecenta milia cubitorum*, in agreement with the Long Latin texts and Redaction II[24]; but the Vienna manuscript says, of those who get into that place, simply: *eternum habent supplicium*, whereas Barcelona, this time echoing the source more accurately, has: *tenentur ab illo usque ad octoginta annos*[25]. And the honors are even.

In the section immediately following, omission and transformation produce a drastic reshaping of the older Long Latin texts. To be sure, one striking aspect of the mediaeval history of the Vision is its shift from a monkish document to one intended for the wider Christian community, but the entire disappearance here of the episodes of sinning presbyter, bishop, deacon, and lector — all found in the primitive versions — seems to indicate a peculiar clerical prejudice at work[26]. The three passages which do remain — describing the pains of merciless usurers, fastbreakers, and infanticides — display no such special bias; they are, however, a tissue of phrases taken from several places in the

(21) *S. Vis. P.*, pp. 66-69.

(22) Pp. 68-69.

(23) The same.

(24) Cf. the same, p. 154, l. 4, with Redaction I, section 4, below § vi. See James, p. 29, ll. 11-12; and *S. Vis. P.*, p. 157, l. 5.

(25) Cf. *S. Vis. P.*, p. 154, ll. 9-10, with Redaction I, section 4, below § vi. See James, p. 29, ll. 24-25.

(26) *S. Vis. P.*, p. 41.

sources. In both respects the agreement of *Barcelona 28* and *Vienna 362* indicates that the changes, on whatever motive, are characteristic, not of a codex, but of the redaction itself[27]. On the other hand, *Vienna 362* in treating the Tantalus-like torment of the fastbreakers omits the distinctive location *super canela aqua* — a phrase which had a marvellous afterlife in the Western vernacular translations —, and *Barcelona 28* places it *super prata uirentia*, an "improvement" without authority[28]. On this point, therefore, we cannot reconstruct the original of the redaction from the two surviving exemplars alone. Of α its direct source, to the contrary, we are sure: it preserved the watery channel *(canela aque)* as found in the primitive Long Latin, because all the other redactions dependent on it include some remnant of the phrase.

At the climax of the torments in Redaction I St Paul sees the stinking pit sealed with seven seals (section 9), which appears in all forms of the Vision from earliest to latest, but only here — Barcelona and Vienna both — is equated with the *limbus patrum*. Ever since the time of the Harrowing of Hell, St Paul is told according to these codices, Patriarchs and Prophets are no longer there, but only those condemned for what were among the earlier Christian heresies: denial of (1) the Incarnation, (2) the Virgin Birth, and (3) the Eucharistic doctrine of the Real Presence. Every mediaeval redaction shows modifications of this material as it was carried up from the source by the Long Latin, some of them darkening the original intent and meaning of the passage considerably. Among them is the addition that one group of the lost is composed of unbaptized gentiles (or, more radically still, that all the "heretics" here are not Christians at all, but gentiles — or even Jews)[29]. The constancy of this new feature proves that it was interpolated at the latest by α, which otherwise kept roughly to the older series, thus making four in all. Curiously enough, Vienna 362 omits from among its heretics those who did not accept the Virgin Birth[30]. Their presence,

(27) See sections 5-7 in both versions.

(28) Section 6 in both versions. Cf. JAMES, p. 32, l. 1; and *S. Vis., P.*, p. 141 l. 19, p. 157, l. 24, p. 176, l. 6, p. 199, l. 19, etc.; and H. BRANDES, *Visio s. Pauli* (Halle, 1885), p. 77, l. 16. Some of the strange mediaeval transformations of the phrase are described in *S. Vis. P.*, p. 114, n. 54.

(29) *S. Vis. P.*, p. 158, ll. 6-9, pp. 180-81, ll. 6-12, p. 200, ll. 13-15, p. 207, ll. 10-12, p. 212, ll. 6-8; and BRANDES, p. 78, ll. 5-8. Cf. JAMES, p. 34, ll. 14-17, and *S. Vis. P.*, p. 145, ll. 10-14, where, among the others, the third group of heretics is described as (*P* text) *quicunque panis et calicis eucharistiae benedictionis non esse hoc corpus et sanguinem Christi* (cf. St G text: *dicunt panem heucharistiam et calicem benedictionem non corpus Christi et sanguinem ipsius*); and the sense is confirmed by such other Long texts as the Syriac and the Greek. The Latin redactions render the passage with the phrase *qui non acceperunt corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi;* or *qui non... sunt... communicati corpore et sanguine Christi;* or variants of these.

(30) *S. Vis. P.*, p. 155.

however, in the Barcelona codex is reassurance that Redaction I was faithful to the four-fold list of the text (i. e. α) from which it sprang.

There now follow (section 10) the intercession by the Archangel Michael and St Paul in behalf of the sinners and, in response to it, Christ's granting of a periodic respite from torment, which survives in an extremely abbreviated state but variantly in both manuscripts[31]. The Vision proper then ends (section 11) with an enumeration of the torments of Hell, *Vienna 362*'s figure 144, even though perpetuated elsewhere[32], being evidently less correct than Barcelona's conventional Apocalyptic 144,000.

Throughout the two manuscripts many other minute discrepancies offer additional proof that neither preserves exactly the archetypal shape of the redaction. But now comes something of even greater interest for its history. This is that the dependent Redactions VII and VIII both show derivation from divergent forms of I, which in neither case was one of the two extant copies of their common archetype. VIII, moreover, though not based directly on *Vienna 362*, yet displays a group of readings peculiar to that copy, on several occasions even when those readings are clearly erroneous or inferior. By contrast Redaction VII betrays a similar relation to *Barcelona 28*. We find ourselves, in short, no longer limited, in our knowledge of Redaction I, to a slim single text *(Vienna 362)* copied in the fourteenth century and two pendants (VII and VIII) of the eleventh and fifteenth respectively; but with a reconstructed group of at least seven versions, which includes (1) the archetype, (2 and 3) two different non-extant variants based on it, (4) the Barcelona text, (5) *Vienna 362*, and (6 and 7) Redactions VII and VIII. It is testimony to a far more considerable history than we had suspected for Redaction I — a history which took it wandering some four hundred years to Italy, Germany, France, and, finally, Spain.

Let us now consider the proof of these statements. In doing so we must remember (as the *schema* above reminds us) that VII and VIII had each another source than Redaction I, hence confine ourselves to test passages from those portions of text which clearly or probably depend on this redaction alone.

We may begin by observing that there are numerous places where VII and VIII agree with *Vienna 362* against *Barcelona 28*, others where the opposite is true — and that in all these instances both dependent redactions preserve or reflect the superior readings. Such a condition

(31) The abbreviation is the redaction's idiosyncracy, not that of the source α, since an ampler account reflecting the Long Latin more fully appears in such versions as Redactions III and IV: *S. Vis. P.*, pp. 184-91; and Brandes, p. 78, l. 30 — p. 79, l. 22.

(32) I.e. in Redaction VIII: *S. Vis. P.*, p. 213, l. 8.

indicates at once that neither the Barcelona nor the Vienna manuscript can represent the immediate source of VII or VIII, just as it adds further evidence to what we have already seen, namely that neither codex fully maintains the state of the original. A half dozen examples will make the point plain, the first three favoring the Vienna text, the second three that of Barcelona:

Vi 362	*Bar 28*	VII	VIII
[4] Et erat prounditas laci illius *recenta milia cubiorum...*	[4] Et erat magna profunditas loci illius...	... cuius profunditas quasi trecenta milia cubitorum[33].	Et erat profunditas loci trecentorum milia cubitorum[34].
[4] *Gementes et lentes* ibi anime et lamantes, ' Miserere obis, fili *Dauid!* '	[4] Et clamabant, ' Miserere nobis, fili dei ! '	... gemebant – et flebant et sepe, ' Fili Dauid, miserere, ' clamabant[35].	Flentes, gementes et clamantes, ' Misere nobis, fili Dauid ! '[36]
[9] Et uidit *mures gneos* eleuantes se ex traque parte.	[9] Et uidit igneas animas exire ex utraque parte.	... muri ignei ex utraque parte candentes[37].	... et muri ignei ascendentes et eleuantes se ex utraque parte[38].
[2] [*om*] intrinseus laci centum capia habens in collo...	[2] *Et erat ibi dracho ingens* intrinsecus locus centum capita habens in collo...	Et erat ibi draco ingens intrinsecus capita centum habens...[39]	Et ibi draco ingens intrinsecus loci centum capita habens in collo...[40]
[1] [*om entire entence*].	[1] *Et erat ibi flumen ut ignis feruens et fluctibus eius exaltans usque ad celum.*	Et erat ibi flumen igneum feruens, et fluctus exaltabatur usque ad celum[41].	Et erat flumen igneum et feruens ; fluctus autem eius exaltat se usque ad nubes et ad celum[42].
[4] ' Quid ploras? Vis plus esse miserors filio dei, qui edemit uos... ? '	[4] ' Quid ploras, Paule, *super humanum genus? Numquid tu maior es* misericors quam filium dei, qui *uenit* redimere *istos...* ? '	' Quid fles, Paule, super humanum genus ? Nonne misericordia tua misericordia dei maior est, qui... illud redimere uenit... ?[43] '	' Quid ploras super humanum genus ? Numquid tu maior es illi ? Filius homis uenit redimiere eos[44]...

Nor were the two later redactions based on the same or a similar source, since VIII strikingly preserves details like *Vienna 362*'s or follows its omissions where Barcelona and VII vary in agreement with each other:

(33) P. 206, ll. 12-13.
(34) P. 210, ll. 27-28.
(35) P. 206, ll. 13-14.
(36) P. 210, l. 28.
(37) P. 207, ll. 7-8.
(38) P. 211, l. 32.
(39) P. 205, l. 32.
(40) P. 210, l. 5.
(41) P. 205, ll. 27-28.
(42) P. 210, ll. 1-2.
(43) P. 206, ll. 18-20.
(44) P. 211, ll. 3-4.

Vi 362	VIII	*Bar 28*	VII
[Intr]... et ostendit ei *celum et terram atque infernum.*	... et ostendit ei celum, terram et infernum[45].	[Intr]... et ostendit illi *fundamentum celi* atque inferni.	Et postea ostend mihi angelus fund mentum celi...[44].
Et erant stillicidia super peccatores...	... et grauiori erant stillicidio super peccatores...[47].	Et era<n>t stillicidia *stillancia* super peccatores...	Et erant stillicid stillantia super pe catores...[48].
[9] ' Hii sunt gentiles qui non sunt baptizati nec crediderunt Christum in carne uenientem, et qui non acceperunt corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi'.	' Hii sunt gentiles ; nec baptizati, nec in dominum crediderunt, nec corpus et sanguinem acceperunt... '[46].	[9] ' Hi sunt gentiles qui non sunt baptizati nec crediderunt Christum in carne uenisse *nec natum ex Maria uirgine*, et non acceperunt corpus et sanguinem Christi. '	' Qui non credid runt in carn uenisse, nec nasci e Maria uirgine Chri tum, et corpori sanguini non com municauerunt '[50].
[11] Tunc *Paulus scripsit* multas *penas;* et sunt *numero* quasi *centum xliiii.*	Et Paulus descripsit penas numero c. xliiii[51].	[11] Et uidit super hec innumerabiles penas et numerauit ex his centum XLIIII *or milia.*	[*om.*]

All these circumstances indicate the development of two separate textual lines behind VII and VIII, which we may call types Ia and Ib, respectively. But was either of these fully representative of the archetypal form of the redaction? That Ib, at least, was not is suggested by the fact that, of the readings just recorded to show the special connection between *Vienna 362* and VIII, all are clearly inferior in quality, and to them we may join still another quite sharply illustrative of the same tendency:

VIII	*Vi 362*	*Bar 28*	Others
' Et qui tunc immittentur, corpore et anime immittentur '[52].	[9] ' Et in die iudicii qui mittetur in illum locum, *cum corpore et anima mittetur* '.	[9] ' Et que postea descenderunt numquam memoriam erit de illis. '	All other redac tions reflect *Bar 2* and go back to Lon Lat. : Si quis missu fuerit in hunc put eum...,*nunquam com memoracio eius fit* i conspectu patris[53]...

Similarly Ia, the type of the source of VII, cannot claim special authority with respect to the archetype and for parallel reasons, though here the evidence is less certain than we might wish, consisting as it does

(45) P. 209, ll. 6-7.
(46) P. 205, l. 23.
(47) P. 210, ll. 3-4.
(48) P. 205, l. 30.
(49) P. 212, ll. 6-7.
(50) P. 207, ll. 11-12.
(51) P. 213 l. 8.
(52) P. 212, ll. 4-5.
(53) James, p. 34, ll. 10-13.

chiefly of omissions which may possibly show no more than the free hand of VII's author with his source. For what they are worth three illustrations are offered here:

VII	*Vi 362*	*Bar 28*	Others
Et ab eo procedunt erpentes[54]...	[1] Ab eo procedunt copie ranarum...	[1] *Et cum expuit in terra* ab eo procedunt scorpiones...	VIII follows *Vi 362*, but the appearance of *Bar 28*'s reading in the independent Redac. III (esp. IIIa) argues its authenticity[55].
Hec abissus menuram non habet[56]...	[4] Abyssus mensuram non habet.	[4] Hic abyssus mensuram non habet.	VIII and Long Lat. om. *Hic*[57].
Et inde ductus n septentrionem stendit mihi putum[58]...	[9] Et tulit eum ad septentrionem super puteum sigillatum...	[9] Et tulit illum a<d> septentrionem, *hoc est in orientem partem*, super puteum signatum...	*Bar 28*'s add. can only reflect contact with Long Lat.[59], hence must be original, perhaps occurring as glose in α and the original text of I, but disappearing from the others.

Thus the body of evidence suggests that the original form of Redaction I had already produced by the eleventh century a variant version (Ia), which in turn shaped the two older of the extant texts, *Barcelona 28* and Redaction VII. A second and separate version (Ib) also developed, how soon is perhaps in doubt, but by the fifteenth century had given rise to Redaction VIII, and itself survived in a modified copy of the fourteenth century, namely *Vienna 362*. This is a considerably smaller survival than that of the two coordinate redactions III and IV, with their derivatives. Yet, by demonstrating that Redaction I was more than a mere sport, whose independent but precarious existence incidentally gives testimony bearing on the earlier stages of the history, it brings the text to a new and active importance among the mediaeval forms of the Vision.

(54) *S. Vis. P.*, p. 205, l. 34.

(55) P. 210, ll. 8-9, and p. 166, ll. 2-4.

(56) P. 206, ll. 15-16.

(57) P. 210, l. 31, and JAMES, p. 29, l. 20.

(58) *S. Vis. P.*, p. 207, l. 6.

(59) The Long Latin does not actually have *in orientem partem*, but immediately after his experience of the pit *a septentrionale* St Paul sees the *uermem inquietem* also in the North but *ad septentrionem in hocchasum*. Evidently from this hint *Br28*'s reading arises redefining the place of the pit as in the Northeast. See JAMES, p. 34, l. 18, and p. 33, l. 36. *Cf. S. Vis. P.*, p. 145, l. 15, and p. 144, ll. 35-36.

ii

Redaction III

Of all the Latin texts Redaction III is second only to the popular Redaction IV in the geographical distribution and number of its manuscripts. Both cover in large the Western European territory, but with respect to IV there is evidence of a special currency in England (perhaps even of its origin there), though the German and Latin areas also felt its strong influence. Redation III is more properly Continental in spread, with its fringes only resting in England and Italy. And the one vernacular translation which represents it pure is in the German language[60]. As for the evidence of importance from numbers, the eight extant copies of it hitherto examined run far behind the more than thirty of Redaction IV; but to these we must add the texts of some four further derivative redactions, including IV itself, which is III's most significant dependent[61]. A comparison, moreover, of the variant forms of III has revealed, from the complexity of their relations, that its eight codices require the assumption of a *stemma* of perhaps fourteen types and copies altogether. These produce in the extant texts a pattern of four groupings or subtypes, which fall among the manuscripts in the following fashion:

IIIa) *Munich 2625 (M^1)* and Cambridge *Corpus Christi 20 (CC)*.
IIIb) *Munich 12005 (M^2)*.
IIIc) *Munich 22302 (M^3)*, *St Gall 1050 (S^1)*, and *St Gall 1012 (S^2)*.
IIId) *Munich 26137 (M^4)* and *Vienna 1629 (Vi)*[62].

Each group presents a series of definitive characteristics, both omission and variant detail, which marks it off quite plainly from the others, yet individual manuscripts contain differences cutting across the boundaries of the groups which have made necessary the addition of at least six hypothetical background forms (including their archetypes) to link them satisfactorily together[62].

It is in the light of this situation that we must examine the two new copies of the redaction, i.e. *Brussels 67* and *Bonn 361* (nos 2 and 6 in the Introduction above). Their evidence, in brief, is that neither was drawn from the other and both are independent of all further existing copies.

This becomes patent if we examine the characteristics of the four subtypes of Redaction III.

(60) *S. Vis. P.*, pp. 10-11 and 43-51; and Brandes, pp. 83-88. The German origin of Ms. *Bodl.*, containing a further text of III, supports this localization. See n. 6a above.

(61) *S. Vis. P.*, pp. 220-21.

(62) P. 51, and, for the features of the four subtypes in the following pages of this essay, pp. 43-50. For the texts, pp. 160-95.

Taking them, for convenience, in the reverse order of their designations and leaving aside smaller idiosyncracies, the distinctive mark of the group IIId is its omission of some half dozen important persons, places, or events: at the very beginning the vision of the archangel's carrying St Paul into heaven to see the *fundamentum celi super flumine aque* (section I) and the name Cochiton of the great river of Hell (section 2); in the *infernum* proper the hundred-headed dragon (section 4), the blackened sinners *qui fornicantur proprias mulieres* (section 9), and the naked group of the damned consumed by worms and serpents (section 16); and near the end the *ostiarius inferni* who weeps at Christ's mercy to the sinners (section 20). On the other hand, it adds a special passage in praise of the *dominicus dies* (section 21), with which it brings the vision to a close. IIIc agrees with IIId in two of the omissions, the naked sinners gnawed by worms and the *ostiarius inferni;* furthermore, it lacks the separate group of those who injured widows and orphans (section 12), and in the description of the sinners immured in fire it classifies them uniquely as *incantatrices* (section 8). IIIb, in turn, like IIId, leaves out the lascivious sinners of section 9, and adds — though with modification — the final passage on the *dominicus dies.*

None of these peculiarities is found in the subtype IIIa nor in *Brussels 67* and *Bonn 361.* The main affinity, therefore, of the two new texts would seem to be with this last group. Yet neither of the extant codices of IIIa (i.e. M^1 and *CC*) can explain all the readings of Bonn and Brussels. In fact, *Brussels 67* contains some elements like those of IIIb, as, for example, the notable statement (section 4) that from the hundred-headed dragon's mouth there issued forth serpents *qui conspiciuntur in terra* (IIIb: *quos conspicimur in terra*), as well as the fullness of its classification of the kinds of sinners tormented here; and the list of heresies punished in the seven-sealed pit (section 15): "*Hii sunt qui baptizari nolunt et qui non crediderunt in Christum nec illum de Virgine natum*" *(IIIb: "...qui non baptizati sunt et qui non crediderunt ex illibata Virgine Christum natum")*, which varies among all the versions, but least as between these two[63].

Bonn 361 also has special links with IIIb, but none of those just enumerated for the Brussels text. Among them is the peculiar term *redemptio* in the statement *numquam fiet de eo redemptio* of the heretics in the seven-sealed pit (section 15)[64].

Thus, the Brussels and Bonn versions of the redaction are both independent of each other, though similar in type. And their source was a form lying somewhere behind all the other existing manuscripts. As to this source there are two possibilities: either a non-extant text

(63) See text no. 3 in § vi below.
(64) Ed. Meister, p. 210.

which we have elsewhere called IIIU, or the archetype itself of the redaction[65]. Now the remarkable quality of Ms. *M*[1] of the subtype IIIa is the distinctive presence in it of occasional phrases echoing the older versions of the Vision[66]. No such phrases seem to occur in Brussels and Bonn[67]. On the other hand, certain expressions found in Ms. *CC* of the group IIIa also appear in them. *Brussels 67*, for example, distinguishes the sinners immersed to the lips in the fiery Hell-stream (section 5) as those *qui lites faciunt... et qui in ecclesiam nolunt audire uerbum dei nec alios audire non sinunt* ET NON SUNT PACIFICI *(CC: qui lites inter se faciunt et qui in ecclesia nec extra ecclesiam uerba dei audire noluerunt... et non sunt pacifici)*[68], and those devoured by worms and serpents (section 16) as *nudos (CC: uiros et mulieres nudos)*[69]. *Bonn 361* likewise has the phrase *et non sunt pacifici*, though in a passage otherwise confused and corrupt[70].

These facts seem to affirm that the source of Brussels and Bonn was neither the archetype nor a copy like *M*[1], but a text of the type IIIU, the strain from which were developed all the versions of IIIb, IIIc, and IIId, as well as the modified form of IIIa represented by Ms. *CC*[70a].

Two further points should be observed about the additional texts of Redaction III. The first is that *Brussels 67* joins to the importance of its independence that of its date, i.e. the eleventh century, since it is earlier not only by perhaps two hundred years than any other codex of III, but also by a century than any version of the other redactions in the main mediaeval tradition (with the exception of *Paris 2851* and, possibly, *Barcelona 28*). The second point is that together both *Bonn 361* and *Brussels 67*, though some 400 years apart, provide, by an agreement which Bonn's frequent corruptions fail to conceal, remarkable support for a picture of Redaction III's development, highly conjectural and necessarily complex, but now more nearly secure.

iii

REDACTION *Br*

Thus far we have been dealing with variant forms of redactions already known. As we turn now to the three new redactions of *Paul* which the present essay brings to light, we find their problems less confining in

(65) *S. Vis. P.*, p. 51.

(66) Pp. 45-46.

(67) See § vi below, text no. 2, sections 6, 11, 13, 17, and 18; and ed. MEISTER, pp. 208-11, *passim*.

(68) *S. Vis. P.*, p. 168, note to ll. 6-10.

(69) P. 180, l. 14 and note.

(70) Ed. MEISTER, p. 209.

(70a) Ms. *Bodl.* appears to be drawn from a similar source.

nature than those, largely clustering about variants in word and phrase, of I and III. Redaction X (no. 5 in the Introduction above), to be sure, continues to limit us chiefly to that pattern, since it essentially combines texts of III and IV in constituting its own substance. But both *Br* and IX (nos 3 and 4 above), though opposite in tendency with respect to the conservation of the traditional materials of the Vision, expose us to a broader set of preoccupations.

Redaction *Br*[71], our immediate concern, has the special virtue that, like I, it gives us access, separate and more or less direct, to the lost ancestor (composed in the eleventh century or earlier) of the main body of all the redactions, that is to say, to Redaction α. The data on which this conclusion rests are these. It is unconnected with Redaction IV and IV's descendants, as appears from the total absence from its text of their special interpolations and modifications. Thus, the fiery wheel of Hell, on which thousands are torn at a single turn; the narrow bridge spanning the fiery river, across which pass the sinners for a distance commensurate with their deserts; the shift of the homiletic preface to the interior of the Vision; and the peculiar emphasis on the praise of the Lord's Day with its well-known opening sentence, *Dies dominicus dies est electus*[72] — all these peculiarities of Redaction IV have no place in it. At the same time, *Br* does give us an account (section 2) of the hundred-headed dragon devouring princes and satraps, which, a regular feature of I, II, and III, is suppressed by Redaction IV. On both counts therefore — omission and inclusion —, and with the support of regular verbal disagreement besides, we are driven to the view that *Br* and IV have no significant contact with each other.

Nor can III be the source of *Br* since in all its forms it discards numerous details which the latter keeps in common with others of the redactions. Among them is the passage (section 7) on the group of sinners who did not maintain their chastity *usque ad nuptias*, a phrase that is missing from all the texts of III. Two other places, marvellously reminiscent of certain moving moments in Dante's *Inferno*, provide more striking evidence of *Br*'s independence of III. One is a description (section 2) of the atmosphere of sorrow, sighs, and sadness in the *infernum* as St Paul first approaches it, with the authentic word *mestitia* as a key term, for which III substitutes an alternative from the sources, *tristitia*[73]. The second is the account of the fiery rain, which I, II, and *Br* equally give us but III omits altogether: *Et erant stillicidia eius stillantia super*

(71) For the text see number 3 in § vi below.

(72) An analysis of IV is given by *S. Vis. P.*, pp. 52-54; and a text by Brandes, pp. 75-80. For the matching details in V see *S. Vis. P.*, p. 197, l. 19 — p. 198, l. 3, and p. 198, ll. 6 ff.; in VIII, p. 209, ll. 1-2, 19-21, and 23 ff.

(73) *S. Vis. P.*, pp. 162-63, ll. 1-3. Cf. the Long Latin, James, p. 28, ll. 23-24. The St Gall Long text is partly defective here: *S. Vis. P.*, p. 141, ll. 11-12.

peccatores uelut mons magnus (section 2)[74]. And there are further instances.

Continuing on this line of reasoning, we can show that Redaction II is also unlikely to have been the source of *Br*. This is so, not merely because of the sharp abbreviation and occasional embroidery by II of its original materials, but also because *Br*, in its turn, leaves out certain significant episodes, such as the torment in Hell of the negligent bishop, going back to the Long texts, and the interpolation of the sinners hanging on fiery trees and of the *fornax* with its various traditional *plage*. These elements make a part of III and IV and their progeny, as well as of Redaction II[75]. Evidently, therefore, *Br* is unconnected either with the texts where they do occur or, to push the argument further, with their common base, an assumed Redaction β (as in the *schema* above), which is intermediary between them and α.

Finally, we can eliminate I and its immediate offspring as being in any direct relation with *Br*. For of I's special additions — the four-fold list of the Classical rivers of Hell and the transformation of the seven-sealed pit into the *limbus patrum* harrowed by Christ — it shows no slightest trace. And the most casual comparison of texts discloses that *Br*, in company with various of the other redactions, maintains from the older Long Latin original many details missing or changed in I. Thus, in the description of the sinners immersed to the knees in the river of torment we read:

I	*Br*	III	Others
[3] 'Hii sunt qui *furtum fecerunt et rapinam et luxuriam.*	[3] 'Hi sunt qui se inmittunt sermonibus alienis et aliis detrahentes malum in omnibus iussis diffamant'.	'Hii sunt qui se mittunt sermonibus alienis, alius alium detrahentes in ecclesia...'[76]	IV : 'Qui se mi tunt in sermonibu alienis aliis detra hentes'[77]. Long Lat.: Hi sur qui... inmittunt se i sermonibus a l i e n i disceptare'[78]. Redac. II vari altogether[79].

More patent still is Redaction I's frequently-exercised modifying habit in its treatment of the episode of the usurers and of those who injured

(74) *S. Vis. P.*, p. 153, ll. 10-11, and p. 156, ll. 8-9. Cf. Redaction III, section 2, pp. 162-63.

(75) P. 158, ll. 10 ff., p. 156, l. 26 — p. 157, l. 3, p. 162, l. 7 — p. 165, l. 7, p. 53, section 7, p. 199, l. 22 — p. 200, l. 4, p. 196, l. 17 — p. 197, l. 3, etc. Cf. Brandes, pp. 77, ll. 18-24, and p. 75, ll. 6-18.

(76) *S. Vis. P.*, p. 166, ll. 20-22.

(77) Brandes, p. 76, l. 21.

(78) James, p. 28, l. 35 — p. 29, l. 1.

(79) *S. Vis. P.*, p. 156, ll. 22-23.

widows and orphans, both brought together in a single passage, whereas *Br* and all the texts not derived from I separate them into two groups, following the guidance of the original sections in the Long Latin:

I	*Br*	IV	Others
[5] ' Hi sunt qui ɔrfanos et uiduas ıocuerunt, et fuerunt eneratores pecuniaum et qui usura ıcceperunt et non uerunt misericorles '. Modo ignis uret limidiam partem llorum, et dimidiam artem refrigerat.	[5] ' Hi sunt feneratores pecuniarum et usuras querentes et non sunt misericordes '. [8] Et uiros ac mulieres uidit in loco glaciali, et ignis urebat eos. Hi autem erant qui orphanis et uiduis et pupillis nocuerunt.	' Hi sunt feneratores pecuniarum, qui usuras querunt et non sunt misericordes... '[80]. Post hoc vidit viros ac mulieres in loco glaciali, et ignis urebat de media parte et de media frigebat. Hi erant, qui orphanis et viduis nocuerunt[81].	II and III also separate the two passages. Cf. Long. Lat., secs 37 and 39[82].

On all these considerations our conclusion must therefore be that Redaction *Br* is independent of the other mediaeval abbreviations in Latin based on α, yet like them dependent on it. Furthermore, two special features of its text offer positive proof of *Br*'s separate, perhaps direct, access to α. Of these the first is the final section (14) of the Vision, dealing with the going-out of a good soul, the struggle by angels and archangels in its behalf, and its seven-days' journey to the celestial Jerusalem. The passage has undergone a radical revision at the hands of the author of *Br*, yet manages to keep the remnants of *motifs* belonging to the ancient Long Latin original[83] which are eliminated completely from I as well as from II in the hurried and incomplete conclusions of these two pieces[84], and are found, but always variously reshaped, in Redactions III, IV, V, VIII and others[85].

Then there is the extraordinary sentence in *Br* (section 13) just before the going-out incident: *Et postea uidit in illo loco uermen inquietem animas absorbentem.* This, in the Long texts, was the torment for the worst of all sinners in the icy place which lies at the very nadir of the universe:

(80) Brandes, p. 76, l. 30 — p. 77, l. 1.

(81) P. 77, ll. 13-15.

(82) *S. Vis. P.*, p. 157, ll. 10-13, and 19-22; and p. 172, l. 15 — p. 174, l. 2, and pp. 176-77, ll. 12-16. Cf. James, p. 30, l. 32 — p. 31, l. 2, and p. 31, ll. 32-37.

(83) James, p. 14, l. 34 — p. 15, l. 29, and p. 16, l. 7 — p. 21, l. 4; and *S. Vis. P.*, p. 131, l. 1 — p. 135, l. 33 (cf., for discussion of *motifs*, pp. 23-25).

(84) *S. Vis. P.*, pp. 155 and 158-59. Cf. below § vi, the text of Redaction I, sections 10-12.

(85) Brandes, p. 78, ll. 12-28; and *S. Vis. P.*, p. 182, l. 4 — p. 185, l. 11, p. 200, l. 20 — p. 201, l. 8, and p. 212, ll. 10-23.

those who did not believe in the Resurrection[86]. It has vanished altogether from Redactions I, II, VII, and VIII, but its presence, though weakened and spoiled, in III and IV is the guarantee that Redaction α had here kept a part of the older incident:

III : Et uidit Paulus uiros ac mulieres nudos in puteo, et uermes et serpentes eos comedentes[87].

IV : Et vidit in alio loco viros ac mulieres et vermes et serpentes comedentes eos[88].

Only *Br*, however, with the ancient phrase *uermen inquietem*, quoting the Long Latin exactly, can be the precise witness to what its source α was like at this significant spot. Its evidence sets the seal to *Br*'s unique distinction among the abbreviated Latin texts.

iv

Redactions ix and x

There remain for consideration Redactions IX and X. Both are fresh versions of the Vision based on III and IV. But when we have said this we have pointed out the only sense in which they are in any way alike. For they draw in different proportions and methods on their sources, and Redaction IX, moreover, far outweighs the other in substantive merit. Indeed, among the later forms of the Latin texts it is distinguished for developing and transforming most skillfully its inherited materials, displaying in the process a considerable creativity as well as the rhetorical interests of a preacher intent on bringing his text newly alive.

Let us begin with the less original of the two, Redaction X, found in the fourteenth-century manuscript *San Marco VI. 30* in Venice (no. 5 in the Introduction above)[89].

Essentially Redaction X is a text of III into which have been introduced four passages from the popular Redaction IV, borrowed whole or with slight alterations: the opening sentence *Dies dominicus dies electus est;* the homily, within the body of the vision proper, on the terrors of Hell with its fiery wheel (section 3a); the passage on the infernal bridge (section 3b); and the enumeration of Hell-pains (section 15a).

(86) James, p. 34, ll. 18-25; and *S. Vis. P.*, p. 145, ll. 15-21.

(87) *S. Vis. P.*, p. 180, ll. 13-15. This is the reading of IIIb. Cf. *Brussels 67* below § vi, section 16.

(88) Brandes, p. 78, ll. 8-9.

(89) Text number 5 in § vi below.

But we can be more precise than this. The type of Redaction III on which X drew was IIIc, and of this a manuscript that took a form close to the combination M^3 and S^2. The general connection with IIIc, to which the two named codices belong, does not require arguing out point by point. It is perceptible in an exact paralleling of suppressions and inclusions usual in that subtype, as we have already observed them earlier in this essay[90]. But the particular relations with manuscripts M^3 and S^2 may be dwelt on briefly. S^1, the third extant codex of IIIc, eliminates itself at once as a possibility by such imperfections as the total disappearance from its folios of the groups of the *false puelle*, fast-breakers, and infanticides (sections 10-13) and its peculiar shift of the *uiri et mulieres nigre* (section 9) to a later place in the vision[91]. On the contrary, the versions of M^3 and S^2 are notably like X, not only at these larger places of difference with S^1[92], but in endless minute touches of language throughout. They also occasionally disagree, however, and Redaction X sometimes follows one, sometimes the other: for example, in keeping (section 4) the dragon's name Patinut, which M^3 has but not S^2[93]; or in the angel's response to Paul's question as to the depth of the *fovea* (section 6): '*Hic abissus est non habens mensuram et feruens omnibus diebus*', which S^2 closely resembles, whereas M^3 corrupts the sense entirely: *Hic eciam angelus abyssi...*[94].

In short, so clearly does the larger part of X pursue the M^3-S^2 pattern — without, however, direct indebtedness to either — that it can be used as an independent witness to the character of type IIIc.

Redaction IX, by contrast, is rather more complex in nature than X, as it is also by far more interesting in substance. Extant in the fifteenth-century manuscript *Naples VIII. AA. 32* (no. 4 in the Introduction above), its internal linguistic character likewise betrays an origin in Italy[95]. If X may be described as a text of Redaction III with insertions from IV, Redaction IX may be called a form of IV with only two passages based on III. Furthermore, it proceeds, as we have already noticed, in a special fashion with its materials which marks out its individuality. This proceedure involves distinctive omissions and telescopings (some the author's own as induced by context or particular purpose, some from outside the immediate tradition of the Vision entirely) which give the redaction its peculiar quality — among them one that seems to denote

(90) § ii above. X's one approach to another variant of III — in Ms. M^1 — is the naming of *ostiarius* and *canis inferni* (sec. 20), but this occurs in texts of IV, on which it also draws: *S. Vis. P.*, p. 115, n. 59.

(91) *S. Vis. P.*, nn. to p. 175, l. 16 — p. 179, l. 11, and to p. 183, ll. 5-8.

(92) The same.

(93) Note to p. 165, l. 12 — p. 167, l. 1.

(94) P. 171, ll. 6-8, and n. to 6.

(95) Text number 4 in § vi below; and, for its Italianate character, the notes to the text, *passim*.

the influence of Islamic otherworld lore. Beyond these features there is an overall tendency to heightening in language and detail almost to the point of the lurid which indicates that the work, reflecting as it does a long history of homiletic adaptation of the Vision, is no merely conventional literary exercise but a lively reworked version for current preaching.

The two points of dependence on Redaction III are easily found and disposed of, though they are so brief or transformed that we cannot place them exactly within the orbit of any of its four subtypes. The one is in the insertion (section 5), following the account of the Hell-bridge, of *unum diabolum hostiarium uinctum cathenis manibus et pedibus, nomine Belzebut*, with teeth like arrows and tongues *sic<ut> gladius acutus*. So horrible is this demon that, as the homilist believes, if it should appear in the world men and women all would die on account of the fear and the stench of Hell. Overlaid as it is with daubs from what was by then a widely familiar chromo of the devil in the mediaeval vision literature[96], this is still the portrait of the hundred-headed dragon Parthemon-Patinot of Redactions I, II, *Br*, and III. That III was what IX borrowed from is shown by the second insertion, which happens to precede it in the text (section 4), a homiletic statement of the horrors of Hell, repeating in part the materials of IV, but now adding III's special list of *plage: fames, sitis, calor, frigus, fetor, fumus*[97].

For the rest, we can trace without doubt IX's regular use of Redaction IV, observing the constant presence of that source in the minutiae of substance and phrase, despite a considerable body of suppressions[98].

But it is in the group of interpolations that Redaction IX evinces its author's ingenuity and its own real significance. Let us see what they are like.

After the fiery trees near the gates of Hell and the furnace with the *plage* surrounding it, St Paul comes (section 4) to a putrid river as wide as the sea, in which swimming monsters devour sinners who failed to do penance in this world. Spanning the river is a bridge, across which all the souls walk, the just without doubt to the other side, the sinners according to merit for as far as they have served the Lord. Many evil mansions have been prepared for the wicked, as it says in the Gospel, '*Ligate zizanias per fasciculos ad comburendum...*,' that is, like with like, adulterers, perjurers, usurers. This, in short, is the place of the famous Hell-gate bridge, which serves as a means of sorting out the souls after death on their dangerous journey into the otherworld. It was not part of the older forms of the Vision, nor did it occur in the mediaeval

(96) See *Journ. Near East. Stud.*, XI, 103-4.

(97) *S. Vis. P.*, p. 162, l. 14 — p. 165, l. 2, esp. the readings of IIIa and c. IX omits III's *uermes*. Cf. Redaction V, p. 197, ll. 14-16, which is also close.

(98) See notes to the text.

redactions, Latin or vernacular, until the author of Redaction IV added it some time before the twelfth century, having in mind the Vision of a Soldier by Gregory the Great in the Fourth Book of his *Dialogues*, where river, bridge, mansions, gospel reference, and bundles of similar sinners all appear together in parallel fashion[99].

In both Gregory and Redaction IV, however, the bridge is simply *pons*, whereas IX, interpolating, tells us that St Paul saw a structure narrow and trembling like a fine hair *(unum pontem artum et tremulum ad similitudinem tenuissimi capilli)*, and several Western versions of the Vision based on IV dwell upon its great length and narrowness. That the bridge of Hell, a wide-spread feature of various otherworlds, is slippery, a foot's breadth wide, changing in width, made of a single log, represents the usual range in older Christian tradition accounting for the difficulty of its passage[100]. The simile of the hair, however, seems to be a special innovation, found not only in Redaction IX but also in an Italian vernacular text published many years ago by Villari[101]. Since it is the figure of a Musulman *ḥadīṯ* ascribed to Abu Said al-Khudri, the late Asín Palacios argued that the entire bridge incident reflects the influence of Islam[102]. This is not correct, of course, in the sense in which Asín meant it, since the full evidence of Redaction IV demonstrates that the actual source was Gregory the Great. But that Redaction IX and other forms of the Vision were affected by Arabic materials once the bridge passage had become fixed in the text of IV from Gregorian tradition, is quite within the bounds of probability. To this extent, in their embroidery as it were, though not in their original texture, they may be seen as bearing the signs of the presence of Islamic otherworld lore on the Italian penninsular by the fourteenth century, if not somewhat earlier.

Two further interpolations in Redaction IX of major length and significance are also related to the bridge, but occur towards the end of the Vision in the twin episodes of the going-out of a wicked man and of a righteous one (sections 13 and 14). These episodes hark back to passages in the ancient Long texts, which give great prominence to the *motifs* represented: the dangerous journey through the heavens after death; the encounter with the cosmic forces of evil, which seek to take from the soul what is theirs in it and the consequent power or impotence of

(99) See *S. Vis. P.*, esp. pp. 77-79; and *Journ. Near East. Stud.*, XI, 95-96.

(100) The same.

(101) Pasquale Villari, *Antiche leggende e tradizioni che illustrano la D. C.* (Pisa, 1865), p. 78 : 'E quive si è uno ponte sottile come uno capello'. The manuscripts all seem to be xiv c. (Villari, p. 77, n. 1).

(102) Miguel Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina comedia* (Madrid, 1919), p. 237. The 2nd ed. of this work (Madrid-Granada, 1943) does not modify the claim. But cf. n. 99 above.

the angels to protect it as it was good or wicked; the reading before the divine throne of its record of deeds on earth; and its immediate judgment by God[103]. Redaction IV, from its sources Redactions III and α, preserved the essential features of the reading and the judgment, but the journey itself and its dangers are largely lost and the presence before the throne is gone entirely[104].

Now this whole series of events was known and developed in the Middle Ages independently of the Vision of St Paul, especially in the Legends of the Body and Soul[105]. Evidently the author of IX was affected generally by such developments. More than this, however, he recognized that the bridge of Hell was also a form, though a different one, of the dangerous journey, to the slipperiness of which as an ordeal was added in some traditional visions (like Gregory's Vision of a Soldier, for example) the struggle for the soul between angels and the powers of evil. Hence, when he came to the place in Redaction IV where seven devils were carrying a wicked soul and an angel was bearing a righteous one, each just come forth from the body at death, he added in the first case as they came to the bridge the sentence *Et deposuerunt eam et dicebant*, '*Transi si potes*,' and in the second *Tunc dixerunt milia milium angelorum*, '*Videamus si potest transire pontem*.' Thus he linked by a suitable device the ancient theme of the difficult passage through the heavens with the interpolated theme of the dangerous crossing of the bridge. Furthermore, in the incident of the wicked man he added a speech by the soul in capitulation (a vestige of the debate *motif*) and another registering the gnashing of his teeth as the devils bind his hands with devilish joy.

The episode of the righteous man is elaborated even more, since it is intended to have greater rhetorical effect. For, once the good deeds of the soul have been read out from its chart, there ensues in explicit terms a form of the struggle between devils and angels for possession, into which the author of IX introduces the *ostiarius inferni* from what in Redactions III and IV was another scene altogether, namely, the granting of a respite to all the sinners in Hell[106]. But here in IX the *diabolus hostiarius* and *alii demones* seek to prevent the just soul's passage of the bridge, crying, 'Angels of God, we pray that you do not permit this soul to cross here so that it may remain among us until the advent of Jesus Christ!' But the interference is very brief indeed. With utmost disdain the protecting angels reply, 'Why do we delay in this otiose verbiage?' and carry the soul upward, crying out in jubilation, 'Christus uincit, Christus regnat, Christus imperat!' It is a fitting climax to a briliant

(103) *S. Vis. P.*, pp. 23-25.
(104) Brandes, p. 78, ll. 12-28.
(105) Cf. *Journ. Near East. Stud.*, XI, 107-9.
(106) Brandes, pp. 78-79, esp. p. 79, ll. 22-24; and *S. Vis. P.*, pp. 184-92, esp. p. 192, ll. 1-5.

scene, and virtually none of it occurs in any other Latin text of the Vision of St Paul.

The author of IX is equally gifted in lesser innovations. By a simple change (section 7) the fiery-horned tormentors of the *puelle nigre* who failed to keep themselves virgin are analogized, felicitously, to infernal unicorns: *diaboli habentes cornua in medio frontium sicut bestia que dicitur unicornus* (contrast Redaction IV: *angeli maligni... habentes cornua ignea*)[107]. Some alterations give a contemporary or 'actual' look to traditional sins or sinners. A group of men and women (section 8) gnawing their tongues *sicut canes exurientes commedentes ossa morluorum* (the phrase is a picturesque touch of this redaction only) is not merely described in the usual way as being composed of money lenders, but further specified as including such usurers as *falsi aduocati et falsi Iudei*. Fastbreakers (section 9) are not condemned for violating *ieiunia* generally but because *uigilias apostolorum soluerunt, nec quatuor tempora que constituta sunt a sanctis patribus noluerunt ieiunare nec quadragesima*. The punishment of the negligent bishop, partly telescoped with the passage on the injurers of widows and orphans (section 10), is extended to comprehend the hypocritical religious at large, including monks and hermits. And the lost souls in the seven-sealed pit (section 11) are not simply early Christians damned for the earlier Christian heresies, as in the primitive texts of the Vision, nor gentiles who did not believe, as frequently in the other redactions; instead they are a group of infidels or backsliders that IX's audience could readily understand: false Christian proselytes, Jews, Saracens, and all who did not believe *firmiter*.

But we have not yet quite finished with Redaction IX, whose oddities also encompass certain omissions. Among them is a curiously suggestive list: the opening sentence *Dies dominicus dies est electus*, the fiery wheel, the enumeration of Hell-pains — in short, *motifs* which, together with the bridge, are among the most distinctive features of Redaction IV[108]. Can this be accidental or does it require us to modify our view that Redaction IV is IX's major source? We get some aid to the answer from another text, Redaction VII, which in those parts of it not drawn from I also looks like IV in certain respects, yet lacks these details as well. On this basis has rested a former conjecture by the present writer that there lay between Redaction IV and its source another non-extant and variant version γ, and that γ, rather than IV itself, was the root of Redaction VII[109]. The evidence of IX would now seem to corroborate such a view.

There is, however, an argument on the other side: Various manuscripts

(107) Brandes, p. 77, ll. 5-6.
(108) See notes to the text below.
(109) *S. Vis. P.*, pp. 55-56. See *schema* in the Introduction above.

of Redaction IV lack certain of the crucial features in question through scribal error or other circumstances arising with the multiplication of copies[110] and, while no single manuscript has been found in which they have all disappeared together, it is a condition which was easily possible. One is tempted, therefore, to remove the hypothetical Redaction γ from the *schema* of development and to adjust the relations of VII (and now of IX) so that the connection with a form of IV is direct. The new position assumes that Redaction IV sprang fully shaped from Redactions α and III, and that its own subsequent textual history produced by accident the variant versions drawn on separately by VII and IX.

And there is a corollary. For if, according to the argument, Redaction VII be directly dependent on a form of IV, then the hint adduced sometime ago from the English translation in *Lambeth 487* that IV itself had been written and even rendered in the vernacular before the year 1100[111], is bolstered by another suggestion to the same effect, since Redaction VII, as we have seen, survives in a copy of the eleventh century.

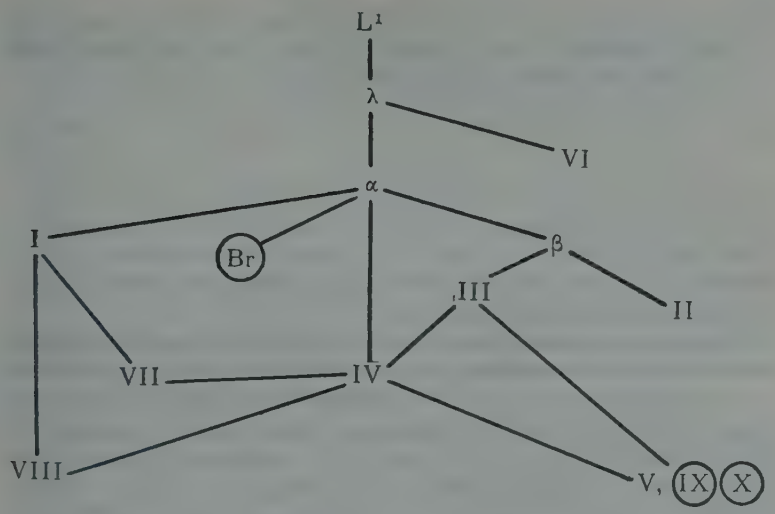
V

Conclusion

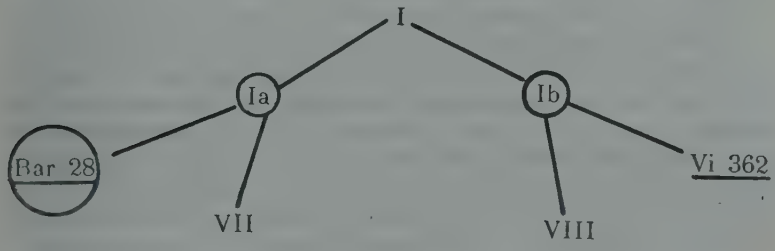
Thus the fresh texts which have been the particular subject of this enquiry enlarge our knowledge of the history of the Vision of St Paul from the eleventh to the sixteenth century, especially its circulation in the Italian penninsula, for which hitherto we have had only meagre testimony. From their evidence we can describe with a newer accuracy the growth of the abbreviating redactions in the Latin tradition. This may be depicted by a revised form of our *schema*, which, given simply without discriminating subtypes within the redactions, will now appear thus (*encircled items* represent the new texts, extant or hypothetical, adduced in the course of the argument):

(110) Pp. 52-53, and esp. nn. 42, 48, and 60; and Brandes, p. 76, n. 1.

(111) *S. Vis. P.*, pp. 97-98, n. 54. For the question of the manuscript's date see Ker, *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, p. xix.



To the redrawn figure must be joined another illustrating the special growth and influence of Redaction I:



The filiation of the variant texts of III and IV is perhaps too complex for graphic representation here; it is enough to recall that the texts of III in Mss. *Brussels 67* and *Bonn 361* belong with the subtype IIIU, that Redaction X is related mainly to a form of IIIc, and that VII in part and IX largely derive from a version or versions of IV which we may call collectively and tentatively IVa.

This is not all that we gain from the new manuscripts, however. If the almost unrelieved faithfulness of Redaction X to its sources offers little more than additional proof of their far-flung influence; in Redaction *Br*, by another sort of faithfulness, we have recovered a unique version embodying some earlier elements from α and the Long Latin not extant among any of the other redactions. It is a text which looks to the past. In Redaction IX the story is the opposite: innovation and change

nearly everywhere. But the change is in the hands of a writer who succeeds in making his work, though late, one of the most extraordinary of the Latin descendents of the ancient Vision of St Paul.

vi

Texts

The designations and order of printing follow those of the list of manuscripts in the Introduction above.

In the editing each text is divided into sections and these are numbered as the subject-matter requires. For the Barcelona and Brussels versions of I and III (texts nos 1 and 2) they follow their counterparts in *S. Vis. P.*, pp. 153-55 and 160-95. Redaction X (text no. 5) is arranged like its chief source III (*S. Vis. P.*, pp. 160-95), omissions being marked by interruptions in the numbering, and insertions from IV by the addition of letters to the appropriate section numbers. *Br* and IX (texts nos 3 and 4) are divided independently of the others. The copy of IV in the Huntington Library manuscript (text no. 8), since it is essentially a summary, is printed without divisions.

Throughout capitalization and punctuation have been modernized.

Bar 28 and Redaction X are printed without annotation, but the complexities of *Brussels 67* and the peculiarities of *Br* and IX have made some additional commentary on them useful: for *Brussels 67* a fuller comparison with other texts of Redaction III, for *Br* a comparison with the Latin versions of the Vision generally, and for IX a further discussion of its connections with III and IV, as well as its oddities of language and interpolation. In the Huntington text reference is given to the version of Redaction IV in Brandes, *Visio s. Pauli*, pp. 75-80.

(1) Redaction I

[Barcelona, Archivo Capitular de la Catedral, *Cod. lat. 28*][111a].

[f. 118r] Oportet nos amare, fratres karissimi, delicias paradisi et timere penas inferni, que ostendita sunt Paulo apostolo, quando fuit in carcere. Tulit illum Michael archangelus in spiritum in celum, et ostendit illi fundamentum celi atque inferni.

[1] Et adduxit illum super flumen aque magnum. Et interrogauit Paulus quis esset hic fluuius. Et dixit illi angelus, 'Hic est Ozzenus, super quem gira<n>t sydera celi; et circuit orbem terre.' Et uidit

(111a) Based on transcript in *Scriptorium*, I, 240-42.

illum locum terribilem, et non erat lumen in illo loco, sed tenebre et mesticia et suspiria. Et erat ibi flumen ut ignis feruens et fluctibus eius exaltans usque ad celum. Et nomen loci illius Cogiton, et tria flumina et Ograuiton influunt in eum: seu Iton et Cogiton et Ograuiton [*sic*]. Et era<n>t stillicidia stillancia super peccatores uelud mons magnus ignis.

[2] Et erat ibi dracho ingens intrinsecus locus centum capita habens in collo eius et mille dentes, et erant capita eius quasi capita leonum et dentes eius sicut dentes leonum. Et erant oculi eius quasi gladii acuti, semper aperto ore ut absorbeat animas. Et erat nomen eius Parimot. Ab eo procedunt uermes, serpentes, scorpiones, et arane. Et cum expuit in terra ab eo procedunt scorpiones et arane et omnia genera uermium. In ore eius mittuntur et omnes satrapes terre qui iniquitates faciunt et auctores cum principibus terre.

[3] Et uidit ibi multos homines demersos in flumine igneo : alii usque ad genua, alii usque ad umbillicum, alii usque ad labia, alii usque ad supercilium. Et fleuit Paulus et suspirauit, et interrogauit angelum, 'Qui sunt isti qui sunt demersi usque ad genua?' Et dixit ei angelus, 'Ii sunt qui furtum fecerunt et rapinam et luxuriam, et inde penitentiam non egerunt.' Alii demersi usque ad umbilicum, et interrogauit Paulus, 'Domine, qui sunt hi?' Et respondit angelus, 'Hi sunt qui fornicantur postquam assumpserunt corpus et sanguinem Christi et non reuerterunt ad penitentiam usque ad mortem.' Et interrogauit Paulus, 'Domine, qui sunt hi qui sunt demersi usque ad labia?' Et respondit angelus, 'Hi sunt detractores et falsi testes et qui murmurauerunt in ecclesia et non audierunt uerbum domini.' Alii demersi usque ad supercilia, et interrogauit Paulus, 'Domine, qui sunt hi?' Et respondit angelus, 'Hi sunt qui finctos animos habuerunt in corde et annuerunt mala proximis suis, dum fidem habent contra eos. Et multi homines hec peccata faciunt. Si penitentiam non egerunt sic cadunt in infernum.'

[4] Et tunc uidit ibi locum plenum uiris et mulieribus. Et erat fouea alta in profundum locum plena animabus unam super aliam. Et erat magna [f. 118^{v}] profunditas loci illius. Et clamabant, 'Miserere nobis, fili dei !' Et fleuit Paulus, et dixit illi angelus, 'Hi sunt qui non sperauerunt in deum nec fidem habuerunt in illo.' Et dixit Paulus, 'Quanta est profunditas loci istius?' Et dixit angelus, 'Hic abyssus mensuram non habet. Quicumque intrauerit in hunc locum feruentem tenentur ab illo usque ad octoginta annos.' Cum audisset Paulus infremuit et fleuit. Et dixit ei angelus, 'Quid ploras, Paule, super humanum genus? Numquid tu maior es misericors quam filium dei, qui uenit redimere istos, et dedit unicuique liberam potestatem et tempus penitendi dedit illis, et non penituerunt?'

[5] Et postea uidit locum terribilem et angustum in quo erat flumen magnum ardens ad septentrionem. Et uiri et mulieres in hoc comedentes linguas suas, et uermes in circuitu eorum comedentes eos. Et fleuit Paulus et dixit, 'Qui sunt hi, domine?' Et dixit angelus, 'Hi sunt qui orfanos et uiduas nocuerunt, et fuerunt feneratores pecuniarum et qui usuras acceperunt et non fuerunt misericordes.' Modo ignis uret dimidiam partem illorum, et dimidiam partem refrigerat.

[6] Et postea uidit uiros ac mulieres super prata uirentia et multos fructus ante illos et non sumebant ex illis. Et dixit Paulus, 'Qui sunt hi, domine?' Et dixit angelus, 'Hi sunt qui absoluunt ieiunium ante tempus.'

[7] Et postea uidit in alio loco multas mulieres indutas pannis et pice et sulphure et igne, et drachones circa colles earum, et demones habentes cornuas ignitas percutiebant eas. Tunc dixit Paulus, 'Qui sunt hi, domine?' Et dixit angelus, 'He sunt que maculauerunt torum uiri sui et negauerunt filios suos in flumine et terra suffocauerunt et augurias et diuinaciones fecerunt.'

[8] Et fleuit Paulus et dixit, 'Ve, ue peccatoribus!. Ut qui nati sunt? Melior illis essent si nati non fuissent'. Et dixit angelus ad Paulum, 'Quid ploras? Nondum uidisti maiora suplicia, sed require me et uidebis maiora suplicia septies.'

[9] Et tulit illum a<d> septentrionem, hoc est in orientem partem, super puteum signatum sigillis septem. Et dixit angelus ad Paulum, 'Vade longe, non potueris sustinere fetorem loci istius.' Et apertum est os putei. Surrexit quidem fetorem maius super has omnes penas. Et uidit igneas animas exire ex utraque parte. Et dixit Paulus, 'Quis est iste infernus?' Et dixit angelus, 'Hic est infernus ubi totas animas descendebant ante aduentum Christi. Patriarchas et prophetas et totus mundus fuit inclinatus ad inferiorem partem. Sed pius deus et misericors audiuit gemitum eorum, descendit et inde abstraxit eos, partem abstulit et partem reliquid. Et clausit illum, et nunquam [f. 119r] postea anime ascensure sunt in illo usque in die iudicii. Et que postea descenderunt numquam memoriam erit de illis'. Et dixit Paulus, 'Qui sunt hi, domine?' Et dixit angelus, 'Hi sunt gentiles qui non sunt baptizati nec crediderunt Christum in carne uenisse nec natum ex Maria uirgine, et non acceperunt corpus et sanguinem Christi. Hic cruciabuntur sine fine perpetuo.'

[10] Et illi qui erant in penis uiderunt Michaelem et Paulum et exclamauerunt una uoce dicentes, 'Miserere nobis, Michael archangele Christi et dilectissime Paule ; intercedite pro nobis ! Scimus enim quia uestras orationes deus exaudit.' Et ait angelus, 'Flete, et flebo uobiscum et qui mecum sunt, si forte misereatur uobis deus et donet uobis refri-

gerium.' Audientes autem hec, qui erant in penis exclamauerunt omnes una uoce dicentes, 'Miserere nobis, fili dei!' Et exaudiuit eos Dominus Iesus Christus et dixit eis, 'Propter pietatem meam et propter Michaelis archangeli et Pauli apostoli et aliorum sanctorum, et propter orationes fratrum nostrorum qui sunt in mundo, damus uobis indulgentiam omnibus dominicis diebus.' Et exclamauerunt omnes et dederunt gloriam deo et filio eius Domino Ihesu Christo. Et precepit beato Paulo Dominus Ihesus Christus ut annunciasset humano generi ut emendaret se per ueram penitentiam ut non intraret in illas pessimas penas. Et beatus Paulus ita sicut uidit nunciauit et docuit ut nullus fidelis dubitaret quod hec uera non sit.

[11] Et uidit super hec innumerabiles penas et numerauit ex his centum XLIIII^{or} milia. Et dixit quod nullus uir tam audax est lingue quod totas penas inferni numerare potuisset.

[12] Expauescamus in hoc, fratres, et faciamus bona ut non intremus in illas pessimas penas. Sed timeamus deum et omnes sanctos et rogemus ut perducat nos ad regna celestia, ipso adiuuante qui uiuit et regnat.

(2) Redaction III

[Brussels, Bibl. roy., *Cod. lat. 67 (II 1053)*][112]

[f. 3^{r}] [1][113] Oportet nos, fratres, timere penas inferni et amare delicias paradisi, que sunt Paulo ostense quando fuit in carcere. Et tulit illum Michael in cęlo et ostendit illi fundamentum cęli super flumen aque.

[2] Et uidit ibi locum terribilem ubi non erat lumen sed tenebre et tristicia et suspiria. Et erat ibi flumen igneum feruens et fluctus eius ferebatur [?] ad celum. Et nomen eius Coceriton[114].

[3] Et uidit Paulus ante portas inferni arbores igneas et peccatores suspensos, alii manibus, alii brachiis, alii collo[115]. Et uidit iterum ignem ardentem per .iiii^{or}. flammas in diuersis coloribus, et multi puniebantur in eo : primus fames, secundus sitis, tercius ignis, quartus frigus, quintus uermis, sextus fetor[116]. Erat autem fornax[117] et in ipsa fornace mittebantur anime peccatorum qui non egerunt penitentiam in hoc mundo. Alii olent[118], alii ardent, alii querunt mortem et inuenire non possunt quia numquam morientur.

(112) Annotation of *Brussels 67* is limited primarily to a *selection* of the important variations from the other texts of III as given in *S. Vis. P.*, pp. 160-95.

(113) Usual opening sentences of III omitted, i. e. Interrogandum est, etc.

(114) *CC* Cocheriton, S^{2} Concitus, M^{3} Cayton; but M^{2} Pireflegeton, and S^{1} flegeton; M^{1}, imperfect at the beginning, has lost Sections 1-3 and the opening clause of section 4.

(115) Omits pedibus, linguis, capillis of other III texts.

(116) Omits fumus ; otherwise list like $M^{3}S^{2}$, langage ike *Vi.*

(117) Erat autem fornax] Not in other III texts.

(118) olent] All others: flent.

[4] Et erat ibi draco ingens mille capita in collo habens, mille oculos, mille dentes[119]; et erant oculi eius quasi gladii acuti; qui semper ore aperto animas absorbebat[120]. Et nomen eius Patimon[121]. Et ab eo procedunt omnes serpentes qui conspiciuntur in terra, <et> omnia genera ranarum <et> uermium. In ore eius mittuntur omnes sagitatores, satrape, et mali ministratores, luxuriosi, ebrii, et periruratores, falsitores, et mali qui querunt usuras, superbi, auari, stulti, cum malis seruitoribus[122].

[5] Et uidit Paulus ibi multos homines dimersos in flumine igneo, alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii usque ad labia, alii usque ad nares, alii usque ad oculos, alii usque ad supercilia[123]. Et plorauit sanctus Paulus et suspirauit et interrogauit de his qui erant dimersi usque ad genua[124]. Et dixit angelus, 'Hii qui sunt dimersi usque ad umbilicum hii sunt qui fornicauerunt et su<m>pserunt corpus et sanguinem domini immundi[?][125] et ita absque confessione uixerunt usque ad mortem[126].' 'Qui usque ad labia?' 'Hii sunt qui lites faciunt et lites inter se agunt, et qui in ecclesiam nolunt audire uerbum dei nec alios audire non sinunt et non sunt pacifici[127].' 'Qui usque [f. 3^{v}] ad supercilium?[128]' 'Hi sunt qui faciunt malum proximis suis dum fidem habent contra illos[129].'

[6] Et uidit alium locum plenum uiris ac mulieribus, et erat fouea alta plena animabus et serpentibus et comedebant eorum linguas. Et semper clamabant ad dominum, 'Miserere nobis, fili Dauid!'[130] Et fleuit Paulus et dixit, 'Qui sunt hii, domine?' Et dixit angelus, 'Hii sunt qui non crediderunt in Ihesum.' Dixit autem Paulus, 'Quanta est loci istius profunditas?' Respondit angelus, 'Hic abyssus est non habens mensuram, et feruet omnibus diebus[131]. Cum anima in ipsa[132] permittitur

(119) Et erat... dentes] Like M^{3}.

(120) et erant... animas] Like CCM^{1}.

(121) M^{1} Pahtmot, *CC* pathmet, M^{3} and M^{5} Patinot. Cf. I, *Vi 362* Parthemon, *Bar 28* Parimot; V Parphimon; and VIII Pantemam.

(122) cum malis seruitoribus] *CC* cum malis seruitoribus suis, M^{1} cum malis senioribus suis, S^{2} cum malis moribus suis, M^{2} cum malis moribus eorum.

(123) Sentence like M^{1} but omits ad os, and adds nares as only in M^{4}.

(124) Sentence closest to M^{1} and M^{3}-S^{2}. Omits, however, angel's answer, normally found in III.

(125) immundi] M^{3} immundi; others have indigne or omit.

(126) et ita... mortem] Exactly like *CC* and M^{3}.

(127) et non sunt pacifici] Occurs only in *CC* and $M^{3}S^{2}S^{1}$, and *Bonn 361*.

(128) Sentence occurs only in $M^{1}CC$, M^{3}, and *Vi*. M^{4} substitutes ad oculos.

(129) dum... illos] In $M^{1}CC$ only; other III texts omit.

(130) S^{2} and M^{4} omit sentence; and M^{1} adds, among other things, Et erat profunditas quasi de terra ad celum, which is unique among III texts.

(131) Hic abyssus... diebus] All texts vary, but $M^{1}CC$ most. M^{4} omits altogether, and S^{1} omits phrase et feruet omnibus diebus.

(132) in ipsa] M^{3} and $M^{3}S^{2}$ in hunc locum (S^{1} omits). M^{4} omits entire sentence.

numquam ad summum contingit[133].' Cum Paulus audisset hoc ingemuit <et> fleuit[134]. Et dixit ei angelus, 'Quid ploras?[135] Hii sunt quos redemit dominus proprio sanguine suo[136]. Et dedit unicuique propriam uoluntatem et tempus penitencie, et neglexerunt et penitenciam non egerunt.'

[7] Postea uidit locum terribilem et angustum, et in illo loco erat flumen igneum et ardens. Et erant ibi uiri et mulieres linguas suas comedentes, et uermes in circuitu eorum comedebant eos. Et fleuit Paulus[137]. Dixitque angelus, 'Hii sunt mali diuites qui misericordiam non habuerunt in pauperes, et auari et fornicatores et qui usuras acceperunt et qui misercordes non fuerunt[138].'

[8] Postea uidit alium locum, et murus igneus ardebat in circuitu eius et mulieres in eo commedentes linguas suas[139]. Et fleuit Paulus et dixit, 'Qui sunt, domine?' Et dixit angelus, 'Hii sunt malefici et perfidi et periuratores et falsitores et inuidiosi et superbi, qui dominum non amant[140].'

[9][141] Et uidit uiros et mulieres nigros ualde. 'Hii sunt qui fornicantur proprias mulieres habentes, et hę sunt que fornicantur uiros.'

[10][142] Et uidit ibi puellas nigras, et uestimenta earum erant nigra, et iiii^{or}. angelos malignos tenentes catenas igneas in manibus, quas mittebant in ceruices earum. Et Paulus dixit, 'O, miseri!'[143] Dixitque angelus, 'Iste sunt false puelle que non seruauerunt castitatem suam[144].'

[11][145] Postea uidit uiros et mulieres et prepositus erat eis cibus dulcissimus et non poterant ex eo sumere. 'Hii sunt qui soluerunt seculi[?] ieiunium ante tempus et post tempus et non custodiunt castitatem.'

(133) numquam... contingit] M^3S^2 and *Vi* most like, M^1CC most unlike this.

(134) Sentence varies in most texts, but M^3 and *Vi* are closest to this. M^4 omits. *Brussels 67* writes fleuit above the line, possibly an indication of two manuscript sources, each with one verb, as between S^2 (ingemuit) and *Vi* (fleuit).

(135) S^1 omits question, M^4 entire sentence. M^1CC add details not in others.

(136) M^4 omits sentence; M^1CC differ most in language.

(137) *CC* and $M^3S^2S^1$ omit sentence. M^4: Tunc dixit Paulus Ve Ve Ve, etc.

(138) M^4Vi vary furthest in language throughout. $M^3S^2S^1$ omit phrase et qui misericordes non fuerunt.

(139) Sentence like *CC*. $M^3S^2S^1$ and M^4 abbreviate. M^1 and M^2 add uiri to the group of mulieres.

(140) M^4 abbreviates, and $M^3S^2S^1$ limit entire description of sinners to those que designabant incantatrices.

(141) M^2 and ViM^4 omit entire section. S^1 shifts it to section 17.

(142) S^1 omits entire section.

(143) Sentence omitted by all other III texts.

(144) M^2 names angelus Michael. M^4 expands sentence; M^1CC, M^2S^1, and *Vi* add: et uirginitatem, at end.

(145) S^1 omits entire section.

[12][146] Postea uidit uiros et mulieres in loco glaciali, et ignis urebat eos de una parte et de alia frigebat. 'Hii sunt qui uiduis et orphanis nocent et opprimunt[147].'

[13] Postea uidit alium locum et mulieres indutas pannis piceis et sulphureis et igneis et draco cum serpentibus circa colla sua, et angeli iniqui cum cornibus igneis percrutiebant eas[148]. Et dixit angelus[149], 'Iste sunt que occiderunt infantes suos et iactauerunt in flumina et in stercora[150].' Et angeli quatuor[151] in circuitu earum increpantes eas et dicentes, 'Agnoscite filium dei, qui uos redemit sanguine suo!'[152]

[14][153] Et Paulus dixit, 'Ve, ue uobis peccatoribus! Vtquid nati fuistis?' Dixitque angelus[154], 'Quid ploras, Paule? Numquid uidisti maiora tormenta inferni. Sequere me et uidebis maiora tormenta et sepcies peiora aliis.'

[15][155] Et ostendit ei puteum sigillatum .vii. sigillis. 'Sta et uide in hoc loco si potes fetorem huius sustinere putei.' Et apertum est os putei et surrexit quidam fetor durus et peior inferni. Et uidit uiros[156] iactantes se ex utraque parte. Et dixit angelus, 'Si quis mittitur in hunc puteum numquam fiet de eo memoria[157]. Hii sunt qui baptizari nolunt et qui non crediderunt in Christum nec illum de uirgine natum[158].'

[16][159] Et uidit Paulus[160] uiros nudos, et uermes et serpentes circa eos. Et erat profunditas loci illius quasi de terra usque ad cęlum. Et quando os putei apertum est audiuit eos gementes et flentes quasi tonitrua.

[17][161] Paulus et Michael aspiciebant in cęlo et in terra et uiderunt animam inter .vii. diabolos ululantem, et deducentes eam de corpore.

(146) $M^3S^2S^1$ and M^4 omit section.

(147) Sentence exactly like *CC*; all others vary.

(148) et angeli... eas] ViM^4 omits; M^2 omits phrase cum cornibus... eas.

(149) Et dixit angelus] M^4 Et dixit Sanctus Mychahel; M^2 and $M^3S^2S^1$ omit.

(150) For M^1's special additions to the angel's speech, harking back to the Long texts, see *S. Vis. P.*, p. 199, l. 15, and pp. 45-46; and cf. James, p. 33, ll. 2-3.

(151) quatuor] Not in any other III texts, but cf. Redactions IV, V, VII, etc. (Brandes, p. 77, l. 5; and *S. Vis. P.*, p. 199, l. 10, and p. 206, l. 30).

(152) Agnoscite... suo] This phrase or its equivalent occurs in *CC*, M^2, $M^3S^2S^1$ only.

(153) M^4 omits this section.

(154) M^1 Et dixit Sanctus Mychahel.

(155) M^4 omits section.

(156) uiros] Other texts, muros. M^2 omits sentence.

(157) Sentence exactly like S^2.

(158) Sentence closest to *CC*. All others add doctrinal elements or abbreviate.

(159) $M^3S^2S^1$ and ViM^4 omit section.

(160) Paulus] M^1 Paulus et Mychahel. Following the sentence M^1 adds: Et erat una super unamquamque animam quasi oues mille in ouile; not in other III texts, but in Redactions IV and V (Brandes, p. 78, ll. 9-10; and *S. Vis. P.*, p. 200, l. 16).

(161) M^4 omits section. S^1 has part of opening sentence, then interpolates section 9.

Et clamabant omnes angeli, 'Ve, ue, anime misere, que opera fecisti in terra !'[162] Et diaboli eam susceperunt et mittentes eam in tenebris, ubi erat fletus et stridor dentium. Et ululatus magnus fuit in inferno. Et dixit angelus[163], 'Credis et agnoscis, Paule, quia sicut homo fecerit accipiet ?'[164]

[18] Postea cito adduxerunt angeli animam de corpore, portantes ad cęlum. Et audierunt uocem angelorum milia milium et dixit[?], 'O anima leta, O anima felicissima sponsa, O beata in Christo, letare hodie, que fecisti uoluntatem domini !'[165]

[19] Et clamabant omnes qui in inferno erant, uidentes animam iustam et angelos descendentes in paradiso cum ea. Et clamor magnus factus est in inferno quasi cęlum et terra mouerentur. Et fleuit Paulus et angelus et omnes qui in inferno erant et clamabant ululatu magno[166]. Et ecce mouebatur cęlum. Et filius hominis descendebat de celo, et diadema habebat in capite suo[167]. Et iterum clamabant anime morientes[168], 'Miserere, domine, miserere, deus [*sic*]!'[169] Mox[170] dicit Christus, 'Quare estis in penis ? Cur postulatis a me requiem ? Cur nil boni fecistis ? Quid pro me passi estis ? Crucifixus pro uobis fui, lancea perforatus, clauis fixus, et mortuus fui pro uobis[171]. Vos non redemi de auro nec de argento, sed de corpore meo. Dedi me in morti

(162) Following this sentence M^1 adds: Et dixerunt ad inuicem, 'Ista legit septem caracteras...,' based on the Long texts, but not in CC or the other III texts, nor in I or II (*S. Vis. P.*, pp. 45-46), though a parallel passage appears in IV and VIII (Brandes, p. 78, ll. 16-18; and *S. Vis. P.*, p. 212, ll. 13-15).

(163) M^1 angelus Mychahel.

(164) Paul's answer to the question is added by *CC:* 'Credo', and M^1*:* 'Credo, domine'.

(165) Following this M^1 adds: Et dixerunt ad inuicem, 'Leuetur ante dominum...,' not in other III texts, nor in Long Latin, but modelled on section 17 (the *anime peccatrices*): see *S. Vis. P.*, pp. 45-46; and cf. Redactions IV and VIII (Brandes, p. 78, ll. 26-27; and *S. Vis. P.*, p. 212, ll. 21-22). Similarly M^1 adds: Postea portauit eam pius Mychahel in paradisum..., also reflecting the Long texts (*S. Vis. P.*, p. 46), and found in Redactions IV, V, and VIII.

(166) M^1 here varies widely from the present and other III texts, not only in making the angelus into Mychahel, but also in subjoining the cry of the tormented: 'Miserere nobis, Criste, filius hominum,' which seems to go back to the Long texts (James, p. 35, ll. 24 ff.).

(167) Et ecce... celum. Et filius... suo] Both sentences like *CC* and $M^3S^2S^1$. *ViM*^{4} omit the first.

(168) morientes] M^3 morientes, S^2 mortuorum; all others vary.

(169) Others add: Prosit nobis aduentus tuus. M^1 omits.

(170) Mox] Only in $M^3S^2S^1$.

(171) Cur postulatis... et mortuus fui pro uobis.] *CC* omits first sentences. M^1 omits phrase mortuus fui pro uobis (but adds it later), substituting here sanguis et aqua exiit pro uobis, from the Long Latin (James, p. 36, ll. 7-11).

ut uos uiueretis[172]. Vos fures fuistis, auari, superbi, inuidiosi, mendaces, cupidi[173].' Iterum clamabant miseri, 'Miserere nobis, Michael et tu dulcissime dei, interpella pro nobis ad deum !'[174] Et ait [fol. 4r] Michael, 'Nunc flete et ego flebo uobiscum, et omnes angeli dei cum Paulo, ut misereatur et propicius sit uobis deus et miserico<r>s et det uobis refrigerium.' Audientes hoc qui in puteo erant una uoce clamabant dicentes, 'Miserere nobis, fili dei !' Et dixit iterum Christus, 'Quid boni fecistis ?' Et prostrauit se Paulus et angelus et milia milium angelorum ante filium dei ut requiem haberent in die dominico anime. Et ait Christus, 'Nunc propter Michaelem et Paulum dilectum meum et propter omnes fratres meos qui offerunt oblationes pro uiuis et defunctis in terra et maxime pro mea misericordia, do uobis omnibus qui estis in penis requiem nocte ac dię dominicę resurrexionis usque in perpetuum de hora nona sabbati usque ad secundam feriam hora prima[175].'

[20] Et ostiarius inferni exaltauit capud suum et contristatus est ualde[176]. Et letati sunt omnes qui in inferno erant et exclamabant una uoce, 'Benedicimus te, Christe fili dei, qui dignatus es nobis dare refrigerium. Plus proficit nobis refrigerium diei ac noctis unius[177] plus quam omne tempus uite nostre super terram.' Beati qui custodiunt diem dominicum, quoniam ipsi habitabunt in secula seculorum[178]. Amen.

(3) Redaction *Br*

[Brussels, Bibl. roy., *Cod. lat. 5576-5604*][179].

[f. 132r] [1] Oportet nos timere pęnas inferni et amare delicias paradysi,

(172) $M^3S^2S^1$ omit sentence. M^1 preserves a Long Latin reading: Acetum mixtum cum felle potatis sum, etc. (James, p. 36, ll. 10 ff.). Cf. Redactions V, VII, and IV (*S. Vis. P.*, p. 202, ll. 1-2, p. 207, l. 30 ; and Brandes, p. 79, ll. 11-12).

(173) M^4 ends here.

(174) All texts vary sentence slightly, and M^1 adds: Sci enim quia propter tuas preces, etc., based on Long Latin (James, p. 35, ll. 15 ff.; *S. Vis. P.*, p. 146, ll. 8-10) and found variantly in I and II (*S. Vis. P.*, p. 159, ll. 34-35).

(175) S^1S^2 abbreviate sentence and change termination of respite to ad secundum horam in feria. M^3 omits everything after die dominice. M^1 omits hora prima. Present text's resurrexionis is unique, and suggests that the author is attempting to interpret the respite as annual, not weekly. See n. 177.

(176) Sentence omitted by $M^3S^2S^1$ and *Vi*. Only IIIa names the ostiarius: M^1 Tenal, *CC* hay; and M^1 adds the dog Cerberus. Cf. Redaction IV, etc.

(177) unius] Found only in M^1 and in keeping with present text's interpretation of the respite as annual: see n. 175. *CC* omits Plus.... unius.

(178) M^2 and *Vi* adds a special section (21), M^2 on the penalties for failing to observe the dies dominicus, *Vi* on the blessings of the day and the disasters of Friday (improperia). Variants throughout in Ms. *Bodl.* will be given in a further article.

(179) Annotation of *Br* is arranged chiefly section by section and designed to illustrate its position among the Latin texts generally.

quę ostensę sunt Paulo apostolo simul quando esset in carne[180]. Et tulit illum Mychael archangelus in spiritu in cęlum et ostendit ei locum terribilem[181]. Et non erat lumen in illo loco, sed tenebrę et mesticię[182] et suspiria. Eratque flumen ibi [f. 132^{v}] igneum feruens, et fluctus eius exaltantur usque ad cęlum. Et erant stillicidia eius stillantia super peccatores uelut mons magnus[183].

[2][184] Eratque draco magnus ibi intrinsecus centum capita habens in collo suo et mille dentes in unoquoque capite quasi acuti gladii, oculi eius ardentes uelut clibanus ignis. Os eius semper apertum erat et absorbebat animas. Ab eo siquidem procedunt omnes serpentes et ranę et omnia genera uermium. In ore eius mittuntur omnes satrapę qui iniquitatem faciunt et exactores qui pęnam principibus suis parant.

[3] Et ait Paulus, 'Vidi ibi multos[185] demersos in flumine igneo, alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii usque ad labia, alii usque ad supercilia. Fleuitque Paulus et suspirauit interrogauitque angelum qui essent demersi usque ad genua[186]. Ait angelus, 'Hi sunt qui se inmittunt[?] sermonibus alienis et aliis detrahentes malum in omnibus iussis[?] diffamant. Alii demersi ad umbilicum qui fornicantur cum adulteris et cum alterius uiri muliere et cum scorto[187]; alii ad labia qui lites et contentiones et fabulationes faciunt in ecclesia, uerbum dei non audientes, alios qui audire uolentes non permittentes[188]; alii ad supercilium qui innuunt[?] proximis suis malum dum habent fidem in illis et illis nescientibus dolos semper concinnant[189].'

(180) in carne] Redaction I and II, and *Brussels 67* (text 2 above) in carcere.

(181) Sentence generally like a telescoping of the end of section 1 with the opening of section 2 as they appear in III (except IIId), hence it omits the phrase fundamentum celi super flumine aque, etc. I and II, also similar, have additional matter between the two sentences in question. The phrase in spiritu, paralleling I and II, not in III.

(182) tenebrę et mesticię] Both words in the Long Latin and Redaction I (James, p. 28, l. 24; *S. Vis. P.*, p. 153, l. 8; and text 1, section 1, above). III has tristicia only; II omits both.

(183) I, II, and III (except IIId) add: Et nomen illius Concitus, or variants, and I names the three additional Classical rivers. III omits the sentence and, instead, has an entire section (3) on sinners hanging on fiery trees, their torments in flames, and their vain desire for death. This addition occurs also in IV and its pendants, and in II, but in a different place (i. e. II, section 4) : see n. 189 below.

(184) This section, with variations, appears in I, II, and III (except IIId), but present text omits the dragon's name and the fact that his *eyes* are quasi acuti gladii. The term intrinsecus, found here, occurs only in Redaction I.

(185) multos] I, II, III, and VIII multos homines; IV and V multas animas; VII multipliciter.

(186) Sentence like I (*Vi 362* only), III and IV. II, V, VII, and VIII all vary.

(187) Clause varies in all redactions, but all agree on the sin.

(188) III — and IV and V, with some abbreviation — have this clause. II has the term lites, but varies otherwise. I and VIII describe the sinners as detractores et falsi testes, not found in the other redactions.

(189) Here II adds the passage on the hanging sinners: see n. 183 above.

[4][190] Et uidit alium locum uiris ac mulieribus plenum et gemitibus et fletibus. Et dixit Paulus, 'Qui sunt hi, domine?' Et ait angelus, 'Hi sunt qui non sperauerunt in deum nec fidem habuerunt in illo, inuocantes eum ore et abnegantes opere. Cum inmittuntur animę in eo uix profundum eius contingunt usque ad quinquaginta annos.' Tunc Paulus amarissime fleuit. Dixitque angelus, 'Quid ploras, Paule? Numquid maior es filio dei, qui uenit redimere istos carne et sanguine, et dimisit unumquemque proprie uoluntati et tempus penitentię, et predicatores dedit illis, et non pęnituerunt? Ideo uenire ibi meruerunt.'

[5][191] Post hunc uidit locum terribilem angustum, et in eo flumen feruens ut eneum, et uiri et mulieres in eo comedentes linguas suas, et uermes in circuitu eorum comedentes eos. Et fleuit Paulus et dixit, 'Qui sunt hi, domine?' Et dixit angelus, 'Hi sunt feneratores pecuniarum et usuras querentes et non sunt misericordes.'

[6][192] Et dixit Paulus, 'Postea uidi locum alium et murus igneus ardebat in circuitu eius, et uiri et mulieres in eo comedentes linguas suas. Et hi erant mallefici.'

[7][193] Postea uidit uiros nigros et mulieres. Et uidit ibi puellas nigras habentes uestimenta nigra et catenę ferreę circa ceruices earum. Et hę erant quę non seruauerunt castitatem usque ad nuptias.

[8][194] Et uiros ac mulieres uidit in loco glaciali, et ignis urebat eos. Hi autem erant qui orphanis et uiduis et pupillis nocuerunt.

(190) I, II, VII, and VIII have this section, based on the Long Latin, but IIIa *(M¹CC)* is very close to present text in language, i. e. profundum eius... quinquaginta annos, and the angel's rebuke (also in I and VIII), 'Quid ploras,' etc. *Br* omits 'Miserere nobis, fili Dauid', of I, II, IIIa, and VIII.

(191) Entire section very like I in language (esp. *Bar 28:* see text 1, section 5, above), including feneratores pecuniarum, etc.; but, unlike I, it preserves with II, III, and IV the *separate* torment in hot and cold of those who injured widows and orphans (section 8 below), a division based on the Long Latin (James, pp. 30-31, sections 32 and 39).

(192) Section very like III (esp. *CC*, *M²*, *Vi*), which, however, expands the list of sinners.

(193) This section, dealing with sexually indulgent married persons and with fornicators, is like II and III, but omits the explanation of the first group as found in them and based on the Long Latin (James, p. 31, sections 38.2 and 39.1). Redactions I, IV, V, and VIII omit the first group entirely and amalgamate the second with infanticides (Redaction III, section 13). Cf. Long Latin, sections 39.1 and 40.2 (James, p. 31, ll. 24-31, and p. 32, l. 22 — p. 33, l. 6).

(194) Entire passage like III, section 12 (II, IV, V, and VIII are similar), but III reverses its order with 9. I and VIII amalgamate the section with the substance of 5: see n. 191 above.

[9][195] Et postea uidit uiros ac mulieres multos fructus et optimos ante se habentes, et non poterant capere aliquid ex eis. Hi sunt qui soluunt ieiunium interdictum.

[10][196] Iterum uidit in alio loco multas mulieres indutas uestimentis nigris et igne sulphureo, et dracones et serpentes circa colla sua, et inmundi spiritus iaculis igneis percutiebant eas. Et hę erant quę maculauerunt <se> et necauerunt infantes suos et miserunt in mari uel in flumine, et suffocauerunt eos in stercore uel in terra.

[11][197] Et fleuit Paulus et dixit, 'Ve, ue peccatoribus! Vtquid nati sunt?' Et dixit angelus, 'Quid ploras, Paule? Nondum uidisti maiora supplicia septies.'

[12] Et tulit illum[198] super locum sigillatum sigillis septem, et dixit illi, 'Sta longius, ut possis sustinere fetorem loci.' Apertumque est os putei, et surrexit fętor quidam malus et durus superans omnes penas[199]. Et dixit angelus, 'Si quis mittatur in hunc puteum numquam fiet commemoracio eius in conspectu domini[200]. Hi sunt gentiles qui non baptizantur nec crediderunt Christum in carne uenisse nec nasci ex Maria uirgine et qui non acceperunt corpus et sanguinem Christi[201].'

[13] Et postea uidit in illo loco uermem inquietem[202] animas absorben-

(195) All versions vary, *MS. Vi 362* of I being closest in language to *Br*, which which does not, however, locate the sinners super canela aque as variantly in II, III *(M^1)*, IV, V, VII, and VIII, all of which here reflect the Long Latin.

(196) This section, founded on a combination of two passages in the Long Latin (James, p. 32, l. 22 — p. 33, l. 6, and p. 33, ll. 7-21), is very like III (esp. $M^3S^2S^1$ and *CC*), except that III keeps the phrase Agnoscite, etc., from the Long texts. Redaction IV and its pendants (section 5: cf. Brandes, p. 77, ll. 6 ff.) also have this phrase but apply it in a passage on unchaste maidens (*Br*, section 7) which is combined with the present *motif*, and instead substitute here a different section on a negligent bishop. I and II are like *Br*, but abbreviate, II drastically.

(197) Entire section very like the *Vi 362* text of I. *Bar 28* (see text 1, section 8, above), III, and VIII are fuller in detail, approximating the Long Latin (James, p. 33, ll. 28-35). II, IV, and V are all brief, and VII omits.

(198) illum] I, II, and VII add ad septentrionem, or variants (*Bar 28* adds, further, hoc est, in orientem partem), from the Long Latin (James, p. 33, l. 36). *Br*'s omission is paralleled in III, IV, V, and VIII.

(199) malus... penas] Like IV (Brandes, p. 78, ll. 1-2). I, III (except IIIb; and *Brussels 67*, which has uiros: see above, text 2, section 15), VII, and VIII describe the pit as having walls of fire, from the Long Latin (James, p. 34, l. 8), which *Br* omits, like II, IV, and V.

(200) Redactions I and VIII identify the pit with the *limbus patrum:* see above, n. 29 and its context.

(201) For the variations in the list of sinners see above, nn. 29 and 30 and their context, and § iii *in med.*

(202) uermem inquietem] Cf. the Long Latin (James, p. 34, ll. 18-19). I, II, VII, and VIII omit altogether. III, IV, and V reduce the phrase to uermes et serpentes. For its significance see above, nn. 86-88 and their context.

tem. Et peccatores qui erant in penis exclamauerunt una uoce cum uidissent [f. 132b] Michaelum et Paulum, cum eo dicentes, 'Miserere nostri, fili dei uiui !' Et orauerunt Michael et Paulus ad deum pro illis. Et pro illorum oratione et misericordia omnipotentis dei optinuerunt refrigerium noctis et diei dominicę[203].

[14][204] Siquidem quando uadit anima de corpore primo ad orientem, deinde ad Iherusalem, deinde ad domum quam edificauit Adam, deinde ad Iordanem, deinde ad templum Salomonis, deinde ad Bethlehem Iuda, deinde ad Montem Oliueti ; deinde ascendit scalam ad superna, ubi eueniunt ei .iiii^{or}. milia angelorum et archangelorum de Tartaris preliantes circa animam hominis ; deinde uenit ad Ierusalem celestem in septem diebus, et die .vii. iudicatur in conspectu throni prout gessit siue bonum siue malum ; et alia multa quę non licebat homini loqui. Finit visio.

(4) Redaction IX

[Naples, Bibl. naz., *Cod. lat. VIII. AA. 32*].

[f. 175^{v}] de sancto pavlo qvando ivit ad infernum et vidit animas crvciatas.

[1][205] Interrogandus est Sanctus Paulus qui primus interrogauit ut si anime haberentur requiem in inferno. Paulus apostolus et Michael archangelus <quando> descenderunt ad infernum. Quare descenderunt ad inferna infernorum ? Vt ostenderet eis deus penas inferni per Michaelem archangelum.

[2] Viditque Paulus ante portas inferni arbores igneas ardentes et peccatores cruciantes ac suspendentes[206] in mille arboribus, ubi alii pendebant pedibus, alii manibus, alii linguis, alii brachiis, et alii pendebant

(203) Following this section IIIa and b, IV, and V add the incident of the ostiarius inferni. I, IV, V, and VIII include an enumeration of Hell-torments. In addition, IIIb and d include sections on Sunday and (IIId only) on Friday. V subjoins the Veni, creator spiritus.

(204) This section is unique to *Br* but seems to recall the incidents of the going-out of the souls of the Long texts, found also (but with more literal adherence to the source) in III, IV, V, and VIII.

(205) Omits characteristic opening sentence of IV: Dies dominicus dies est electus, etc. (Brandes, p. 75, ll. 1-2; and *S. Vis. P.*, p. 52). In this it is like several of the manuscripts of IV (cf. *S. Vis. P.*, p. 113, n. 42) and V and VII (cf. *S. Vis. P.*, pp. 196 and 204).

(206) I.e. cruciatos ac suspensos, as in Brandes, p. 75, l. 7. This is apparently no simple scribal error, but a use of the present for the past participle to give a continuative sense; cf. below, section 14: ab angelo ferentem.

auribus[207], quia libenter fuerant secuti illi<s> qui dicebant et faciebant[208] malum.

[3] Et iterum uidit Paulus unam fornacem ignis ardentis in diuersis coloribus[209]. Et septem [f. 176r] plage erant in circuitu fornacis : prima erat nix, secunda glacies, tertia ignis, quarta sanguis, quinta serpens, sexta fulgor[210], septima fetor[211]. Et in ipsa fornace et in ipsis penis mittentur anime peccatrices que non egerunt penitentiam pro peccatis suis in hoc mundo. Ibi cruciantur anime peccatrices et omnes recipiunt secundum opera sua. Alii flent, alii ululant, alii gemunt, alii ardent, alii querunt et desiderant mortem et non inueniunt, sed mors fuget ab eis. O quantum est timendus locus inferni, in quo est tristicia sine letitia, in quo est dolor sempiternus sine requie et pace, <in quo est> habundantia lacrimarum propter cruciationem corporum et animarum ![212]

[4] Vidit postea Paulus flumen orribilem putridum uelud mare largum, in quo erant multe bestie natantes quasi pisces maris, que deuorant et dilaniant animas peccatrices que non egerunt penitentiam in hoc mundo[213]. Vidit super <supra> dictum flumen unum pontem artum[214] et tremulum ad similitudinem tenuissimi capilli[215], et per ipsum transiebant omnes anime peccatrices, iuste et iniuste[216]. Iuste sine dubio

(207) The individual parts of the body and their order in this list do not correspond exactly to those in the manuscripts of IV which I have seen, nor in Redactions V, VII, and VIII.

(208) Ms. faflebant.

(209) Other redactions give the number of flamme in the furnace: see, e.g., Brandes, p. 75, ll. 10-11: ardentem per septem flammas in diversis coloribus. Cf. *S. Vis. P.*, p. 113, n. 44, p. 197, ll. 4-5, p. 204, l. 7, and p. 209, ll. 10-11.

(210) Ms. fulgoris.

(211) This list of plage follows IV ((Brandes, p. 75, ll. 12-14). For contrasts see *S. Vis. P.*, p. 113, n. 45.

(212) Here IV has a fiery wheel which turns a thousand times a day and torments a thousand souls at a turn (Brandes, p. 76, ll. 2-5). Cf. V and VIII (*S. Vis. P.*, p. 197, l. 24 — p. 198, l. 3, and p. 209, ll. 19-22).

(213) que deuorant... in hoc mundo.] IV (Brandes, p. 76, ll. 6-8): que animas peccatrices devorant sine ulla misericordia quasi lupi devorant oves. Cf. V (*S. Vis. P.*, p. 198, ll. 5-6).

(214) Cf. Du Cange, *Glossarium*, s.v. artus.

(215) For the significance of this emphasis on the narrowness of the bridge and the language in which it is described see above, nn. 99-102 and their context.

(216) This is probably a simple error in writing for omnes anime, peccatrices et iuste, as the following sentences and the source of the episode indicate. But the author of IX has obviously been affected by other vision lore and may here be thinking of the distinction mali and mali non valde, in that four-fold classification of souls after death which, Gregorian in base, especially occurs in Irish visions, i.e. Tundale (*Visio Tnugdali*, ed. Albrecht Wagner [Erlangen, 1882], pp. 39 and 41). Cf. St John Seymour, *Irish Visions of the Otherworld* (London, 1930), pp. 108 ff., 133-34, and 153 ff.; C. S. Boswell, *An Irish Precursor of Dante* (London, 1908), p. 199; and August Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante* (Einsiedlen-Köln, 1945), I, 443-44, and II, 154.

transiebant ; peccatrices anime secundum meritum tantum possunt transire quantum domino seruierunt. Certe ualde timendus est locus inferni, in quo sunt fames, sitis, calor, frigus, fetor, fumus, et multa plura que sunt innumerabilia[217]. Multe male mansiones preparate sunt peccatoribus, sicut dicit in euangelio : Ligate zizanias[218] per fasciculos ad comburendum et mittite eos in clibanum ignis eternalis, similes cum similibus : adulteros[219], periurios, et usurarios.

[5][220] Vidit Paulus in capite supradicti pontis unum diabolum hostiarium uinctum[221] cathenis manibus et pedibus, nomine Belzebut, qui cum ore[222] prohiciebat flamma et sulfura nigra <que> in multis coloribus permutabat, et peccatrices anime degluciebat, et ita non requiescebat[223] die noctuque <sed> semper esuriebat[224]; cuius dentes sunt sicut e<s>t sagitta[225] et lingua eius sic<ut> gladius acutus. Anime peccatrices in eius uentrem fiunt coloris sulfuris ; cum esciunt[226] nigre sunt sicut carbones. Et tantum est demon orribilis quod credo si appareret in mu<n>do homines et mulieres pro timore et fetore inferni omnes morientur.

[6] [f. 176^{v}] Vidit postea Paulus animas diuersas atque plumbatas in illo flumine usque ad genua, alii usque ad umbiliculum[227], alii usque ad supercilia. Et Paulus interrogauit angelum qui essent dimersi usque

(217) This sentence in part reflects the sentiment of the last sentence of section 3 above, but with a new list of torments. These differ in turn from the plage which surround the furnace in the same section; on the contrary, they parallel exactly, with the omission of uermes and one exchange of order, the list in Redaction V, and in addition the phrase et multa plura que sunt innumerabiles, suggests V's sentence: Post istas septem penas uidit Sanctus Paulus tantas alias in inferno inferiori quod nemo dicere potest (*S. Vis. P.*, p. 197, ll. 13-18). In the new list both IX and V are like Redaction III (esp. S^{1}): see *S. Vis. P.*, pp. 162-65 and 57.

(218) Ms. zizinias.

(219) Ms. ad vlteris.

(220) All of section 5 is a special elaboration of Redaction IX. For its source and details see above, n. 98 and its context.

(221) Ms. victus.

(222) Ms. os. The entire passage as far as permutabat is corrupt.

(223) Ms. requiescebāt.

(224) esuriebāt.

(225) Ms. sagipta.

(226) Or exeunt. Ms. escūt (=exciunt), or eseūt (=exeunt). For this Italianate confusion of ex and es see below, n. 235.

(227) Sic! The group alii usque ad labia has been accidentally omitted, as is evident from the third sentence further on. The four groups match those of IV (Brandes, p. 76, ll. 16-19) and go back to the Long texts (see the 'Vienna Fragment', *S. Vis. P.*, p. 151, ll. 29-38; and James, p. 28, l. 25 — p. 29, l. 7; cf. I, II, and V: *S. Vis. P.*, p. 153, ll. 20-23, p. 156, ll. 16-18, and p. 198, ll. 11-13), though the language and details of the explanation of several of the sins differ in IX. Thus the group ad genua described as concupiscentes, sicut Judas qui tradidit Christum, finds no parallel anywhere else in the Latin texts, though the term concupiscentes may have been

ad genua et respondit angelus, 'Hii sunt concupiscentes, sicut Iudas, qui tradidit Christum. Qui sunt dimersi usque ad umbiliculum[228] sunt illi qui fornicauerunt in semetipsos et adulterant ubicumque possunt et non recedunt a pugna[229]. Qui sunt dimersi usque ad labia sunt qui inter se lites faciunt non audientes uerbum dei nec sinunt <alios> audire. Qui sunt dimersi usque ad supercilia sunt traditores, periurii, mentientes, qui gaudent de malo proximi sui nec[230] curant de anima sua.'

[7][231] Vidit postea Paulus alium locum tenebrosum plenum virorum et mulierum, in quo erant pene et dolores sempiterne. Erant ibi puelle nigre indute pice et sulfure. Et in igne erant ornate serpentibus et dragonibus, ubi erant diaboli habentes cornua in medio frontium sicut bestia que dicitur unicornus[232] percutientes eas dicentes, 'Agnoscite[233] Christum filium dei uiui.' Paulus interrogauit angelum que essent iste puelle nigre. Respondit, 'Hec sunt que se maculauerunt[234].'

[8] Vidit Paulus iterum unum locum tenebrosum plenum uirorum et mulierum qui commedebant linguas suas sicut canes exurientes[235] commedentes ossa mortuorum[236]. Interrogauit Paulus angelum qui essent. Respondit angelus, 'Hii sunt feneratores qui pecuniam suam dederunt ad usuram, falsi aduocati, et falsi Iudei. Propter hoc sustinent hanc penam inferni[237].'

[9] Vidit postea Paulus uiros et mulieres ualde exurientes[238] fortiter

somehow suggested by a version like I or VIII: qui furtum fecerunt et rapinam et luxuriam (i.e. they are concupiscentes): see *S. Vis. P.*, p. 153, l. 24, and p. 210, ll. 15-17). The group immersed ad supercilia, in the phrase qui gaudent de malo proximi sui, echoes IV (Brandes, p. 76, ll. 26-27) and parallels many of the other redactions, but their description as traditores, periurii, mentientes, is unique.

(228) Sic!

(229) non recedunt a pugna.] This curious statement is evidently a corruption of something like non recordantur venire ad penitenciam, in IV (Brandes, p. 76, ll. 23-24).

(230) Ms. et .

(231) Sections 7-10 change the order of sinners from that of IV as listed in *S. Vis. P.*, p. 53, thus: sections 5, 4, 6^2, 6^1 (cf. Brandes, p. 76, l. 28 — p. 77, l. 18), but this corresponds with the order of several variant versions: see *S. Vis. P.*, p. 113, n. 51.

(232) in medio... unicornus.] See above, n. 107 and its context.

(233) Ms. Ignoscite.

(234) Omits that they sinned cum parentibus and killed their children, as in some texts of IV (Brandes, p. 77, n. 2) and in other redactions.

(235) =esurientes. See n. 226 above.

(236) sicut canes... mortuorum.] Peculiar to this redaction.

(237) The angel's response follows the language of IV (Brandes, p. 76, l. 30 — p. 77, l. 1), but the words falsi aduocati, et falsi Iudei, are new. They suggest a development based on a text combining something like III, sections 7 and 8 (*S. Vis. P.*, pp. 172-175).

(238) See n. 235.

rudientes propter fames[239] multosque fructos habentes circa se et non poterant sumere quicquam ex eis fructibus. Interrogauit Paulus angelum dicens[240], 'Illi miseri qui sunt qui talem famem patiuntur?' Respondit angelus, 'Hii sunt qui ieiunia et uigilias apostolorum soluerunt[241], nec quatuor tempora que co<n>stituta sunt [f. 177r] a sanctis patribus noluerunt ieiunare nec quadragesima. Et ideo moriuntur fame, quia non habent panem illum quem dominus dixit, "Ego sum panis uiuus qui de celo descendi. Qui commederit[242] ex hoc pane uiuet in eternum[243]".'

[10][244] Vidit Paulus innumerabiles uiros in loco glaciei[245] et ignis <mediam partem urebat et> mediam partem frigebat. Interrogauit Paulus angelum qui essent. Respondit, 'Hii sunt sacerdotes et leuite, monachi et hermite, religiosi ostendentes custodire legem dei sicut ypocrite, et non fuerunt casti in cordibus suis sicut domino promiserunt et fuerunt auari, inuidi, superbi.'

[11] Paulus audito hoc cepit amare flere. Dixit ei angelus, 'Paule, cur fles? Adhuc non uidisti maiores penas inferni.' Ostendit ei puteum cum .vii^{m}. sigillis sigillatum. Et dixit angelus, 'Sta a longe, ut ferre possis fetorem putei.' Et aperuit puteum. Surrexit inde innumerabilis fetor et orribilis habens in se multa mala centies millies peiora quam uobis nescio dicere. Et dixit angelus Paulo, 'Si quis mittetur in hoc puteo non fiet de eis commemoratio in conspectu domini altissimi.' Et ait ei Paulus, 'Qui sunt miseri qui mittuntur in eo?' Respondit angelus, 'Hii sunt proseliti falsi Cristiani, Iudei, Sarraceni, et omnes qui non credunt firmiter Christum uenisse in carne humana et non sunt communicati de corpore et sanguine domini nostri Ihesu Christi[246]'.

[12] Vidit postea Paulus unum locum tenebrosum plenum uiris et

(239) ualde exurientes... fames.] Added by the present redaction, which at the same time omits the characteristic phrase super canelia ampnis (or a variant) of some though not all of the texts of IV and its dependents (Brandes, p. 77, l. 16; but contrast *S. Vis. P.*, p. 114, n. 54). This phrase depends ultimately on the Long Latin (James, p. 32, section 39). See also II and III (*S. Vis. P.*, p. 157, l. 24, and p. 176, l. 6).

(240) Ms. dicentes.

(241) Ms. non soluerunt. Cf. VIII (*S. Vis. P.*, p. 211, l. 19 and n. 19).

(242) Ms. commederint.

(243) The angel's response specifying the fasts and quoting John, vi. 51-52, are interpolated by the redactor.

(244) Section 10 combines sections 6[1] and 7 of IV (Brandes, p. 77, ll. 13-14, and 20-23; *S. Vis. P.*, p. 53); then characteristically expands episcopus negligens to include various hypocritical religiosi. See above, context between nn. 107 and 108.

(245) Ms. glaties.

(246) This account of the sinners adds the terms proseliti falsi Christiani, Iudei, Saraceni, and omits their denial of the Virgin Birth. No other redaction is quite parallel, but II speaks of gentiles et Iudei (*S. Vis. P.*, p. 158, l. 7), and I and VII call the sinners gentiles and omit the belief in the Virgin Birth (*S. Vis. P.*, p. 155, ll. 2-4, and p. 212, ll. 6-8). Cf. above, the context between nn. 107 and 108.

mulieribus[247], in quo stabant anime unam[248] super aliam sicut oues in ouili, et audiuit gemitus cum suspiria eorum[249] quasi tonitrua innumerabilia.

[13][250] Vidit tunc Paulus unam peccatricem animam a diaboli .vii^{m}. portatam et plorantem. Eodem die erat egressa de corpore suo. Et deposuerunt eam et dicebant, 'Transi si potes.' Videns autem angelus anime dixit, 'Ve, ue, anima, que uenisti de terra.' Anima illa incepit legere cartam suam, in qua erant scripta omnia peccata [f. 177^{v}] sua que fecerat a sua natiuitate usque ad finem suum, dicens[251], 'Ego uestra sum, quia o<m>nibus diebus uite meo uobis seruiui et propter hoc ad infernum uado.' Diaboli gaudentes illa<m> stridendam[252] dentibus suis ligauerunt manibus.

[14][253] Vidit Paulus post hec aliam animam iustam et bonam ab angelo ferentem[254] tunc erat egressa de corpore. Et uidit milia milium angelorum dicentium, 'O sancta et felicissimi anima, que fecisti uoluntatem dei tui.' Tunc dixerunt, 'Videamus si potest transire pontem.' Illa incepit legere cartam suam, in qua erant scripta omnia bona que fecerat. Tunc diabolus hostiarius incepit uociferare et plorare tanquam canis, et alii demones clamantes et dicentes, 'Angeli dei, oramus uos ne permittatis ista anima hinc transire ut ipsa apud nos maneat usque aduentum Ihesu Christi.' Et angeli dixerunt, 'Cur tantum moramur in istis uerbis otiosis?' Et leuauerunt eam cum magno iubilo dicentes, 'Christus uincit, Christus regnat, Christus imperat!' Illi appropinquantes deo dicebant, 'Euge! serue bonus et fidelis, intra in gaudium domini tui!' Tunc suscepit eam Michael archangelus et uocauit[255] eam in paradiso.

[15] Anime que erant in inferno clamabant et dicentes, 'Miserere nostri'[256].

(247) Omits the phrase et vermes et serpentes comedentes eos, as found in IV (Brandes, p. 78, ll. 8-9). Cf. III and V (*S. Vis. P.*, p. 180, ll. 14-15, and p. 200, ll. 16-17).

(248) Sic! Cf. *Bar 28* (text 1, section 4, above): plena animabus unam super aliam.

(249) Ms. eorum eorum.

(250) For this section and its interpolations see above, nn. 103-6 and their context.

(251) Ms. dicentem.

(252) Ms. Illa stridendo.

(253) See n. 250 above.

(254) See n. 206 above.

(255) Redaction IV: collocavit (Brandes, p. 78, l. 27). Cf. V and VIII (*S. Vis. P.*, p. 201, l. 7, and p. 212, l. 23).

(256) Ms. ends, incomplete, with opening sentence only of IV, section 10, hence most of section 10 and all of 11 are omitted (Brandes, p. 78, l. 30 — p. 80, l. 6; and *S. Vis. P.*, p. 53).

(5) Redaction X

[Venice, San Marco, *Cod. lat. VI. 30*].

[fol. 79r] Visio sancti pavli.

Dies dominicus dies electus est, in quo gaudent angeli et arcangeli.

[1] Fratres karissimi, interrogandum est quis primus rogauit dominum ut anime haberent quamuis requiem in inferno in die dominico. Sanctus Paulus et sanctus Michael arcangelus quando fuerunt ad infernum, quia uoluit deus ut Paulus apostolus uideret penas inferni. Misit Mi/[fol. 79v] chaelem arcangelum ut ostenderet ei peccatores. Oportet nos, karissimi fratres, timere penas inferni et amare delicias paradisi, que ostense sunt sancto Paulo quando fuit in carne. Et tulit eum Michael in celum et ostendit ei fundamentum celi super flumen aque infernalis.

[2] Vidit ipse locum terribile ubi non erat lux sed tenebre et tristicia et suspiria. Et erat ibi flumen igneum feruens, et fluctus illius exaltabatur ad celum. Et nomen eius Cocitus.

[3] Vidit autem Paulus ante portas inferni arbores igneas et peccatores suspensos in eis. Alii pendent pedibus, alii manibus, alii linguis, alii capillis, alii labia, alii collo. Et iterum uidit aliam arborem et fornacem per iiiior flammas diuersis coloribus et multi pereunt in ea : primi fame, alii siti, alii igne, alii frigore, alii uermibus, alii fetore, alii fumo. Et in ipsam fornacem inmittuntur anime peccatorum qui non egerunt in hoc mundo penitenciam. Alii flent, alii ardent, alii querunt mortem et non inueniunt, quia anima numquam moritur.

[3a] Fratres karissimi, timendus est locus inferni nobis, in quo est tristicia sine leticia, in quo est dolor sempiternus, in quo est habundantia lacrimarum propter cruciationem dolorum animarum, in quo est rota ignea habens mille orbitas, mille uicibus in una hora percussa rota, dico, ab angelo tarthareo, in unaquaque uice mille anime cremante.

[3b] Et postea uidit Paulus flumen orribile, in quo erant multe diabolice bestie quasi pisces in medio maris, que animas peccatrices deuorant sine ulla misericordia quasi lupi deuorant oues. Et desuper illo flumine est pons et per eum pontem transeunt anime iuste sine ulla dubitacione et anime peccatrices unaqueque secundum aduentum suum. Ibi in loco suo mansiones parate sunt, sicut dominus dicit in euangelio, 'Ligate per fasciculos ad comburendum,' id est, similes cum similibus : adulteri cum adulteris, rapaces cum rapacibus, iniqui cum iniquis. Tantum potest unusquisque ire per pontem quantum habet meritum secundum opera sua.

[4] Et erat ibi ingens draco habens in collo mille capita et in unoquoque capite mille dentes, et oculi eius quasi gladius acutus, semper ore aperto

absorbens cunctas animas. Et nomen eius Patinut. Ab eo omnes serpentes procedunt et omnia genera uermium. In os eis mittuntur omnes satrape terre et auctores et mali ministratores et accusatores cum malis moribus suis.

[5] Et uidit ibi Paulus multos homines dimersos in flumine igneo, alios usque ad genua, alios usque ad umbilicum, alios usque ad labia, alios usque ad oculos. Et plorauit Paulus et suspirauit, et interrogauit angelum qui essent illi qui sunt dimersi usque ad genua. Et dixit angelus, 'Hii sunt qui se intromittunt de sermonibus alienis et qui detrahunt multos in ecclesia. Dimersi autem usque ad umbilicum, hii sunt qui fornicantur et sumunt corpus et sanguinem domini immundi et ita uixerunt usque ad mortem et non egerunt penitenciam. Dimersi usque ad labia, hii sunt qui lites faciunt et qui in ecclesia uel extra ecclesiam nolunt audire uerbum domini nec alios audire desinunt et non sunt pacifici.'

[6] Et uidit alium locum plenum uiris et mulieribus, et erat fouea alta plena animabus, et serpentes commedebant linguas earum. Tunc fleuit Paulus et dixit, 'Qui sunt hii, domine?' Angelus respondit, 'Hii sunt qui non crediderunt in domino, nec fidem nec caritatem habuerunt [fol. 80r] in illum'. Et dixit Paulus, 'Quanta loci illius profunditas?' Respondit angelus, 'Hic abissus est non habens mensuram et feruens omnibus diebus. Cum anima in hunc locum mittitur numquam fundum tangit.' Hoc audiens Paulus ingemuit et fleuit. Et dixit angelus, 'Quid ploras, Paule? Hii sunt quos redemit dominus sanguine suo. Et dedit unicuique uoluntatem et tempus penitencie et neglexerunt.'

[7] Postea uidit terribilem locum ubi erant uiri et mulieres linguas suas commedentes et uermes in circuitu eorum commedentes eos. Et dixit angelus Paulo, 'Hii sunt mali diuites qui misericordiam non habuerunt in pauperes Christi et auari et fornicatores et qui usuras accipiunt.'

[8] Deinde uidit alium locum et murus igneus ardebat, in quo erant mulieres commedentes linguas suas, quas designabant incantatrices.

[9] Rursumque in alio loco uidit uiros et mulieres nigras ualde. Et dixit angelus Paulo, 'Hii sunt qui fornicantur proprias mulieres et hee sunt qui fornicantur proprios uiros.'

[10] Et uidit ibi puellas nigras et iiii^{or} angelos malignos tenentes cathenas igneas, quas mittebant in ceruicibus earum. Et dixit angelus Paulo, 'Iste sunt false puelle que non seruabant castitatem et uirginitatem.'

[11] Iterum uidit uiros et mulieres et cibus dulcissimus prepositus erat eis et non poterant ex eo sumere. Et dixit angelus, 'Isti sunt qui non custodierunt ieiunia.'

[13] Postea iterum uidit in alio loco mulieres indutas pannis et pice et sulphure et igne et drachones et serpentes circa colla sua, et angeli iniqui cum cornibus suis igneis percruciebant eas. Et dixit angelus, 'Iste sunt que occiderunt infantes suos et iactauerunt in flumina et stercora.' Et angeli iiii^{or} in circuitu earum increpantes eas et dicentes, 'Agnoscite filium domini, qui uos redemit sanguine suo.'

[14] Et fleuit Paulus et dixit, 'Ve uobis peccatoribus ut qui nati estis!' Et dixit angelus, 'Quid ploras, Paule? Numquid maiora supplica uidisti? Sequere me et uidebis septies maiora tormenta.'

[15] Et ostendit puteum sigillatum .vii. sigillis. Et apertum est os putei et surrexit quidam fetor durus et peior inferno. Et uidit muros igneos iactantes se ex utraque parte. Et dixit angelus Paulo, 'Si quis mittatur in puteum istum numquam fiet ex eo memoria. Hii non sunt baptizati et non crediderunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.' Et erat profunditas illius putei quasi de celo ad terram; et quando os eius apertum est auditus est sonitus tamquam tonitrua magna.

[15a] Et interrogauit Paulus angelum quante sunt pene inferni. Respondit angelus, 'Centum .xliii^{or}. millia sunt maiores pene inferni. Et de minoribus penas, si essent .c. uiri loquentes ab inicio mundi et unusquisque habuisset .iiii^{or}. linguas ferreas, non potuissent enarrare minores penas inferni uel dinumerare.'

[17] Et Paulus et Michael aspiciebant in celum et terram et uidebant animas peccatrices inter .vii. diabolos ululantes deducentes eas de corpore, et clamabant omnes angeli, 'Ve miseras animas, que opéra fecistis in terra maligna!' Et diaboli susceperunt eas mittentes in tenebras externas, ubi erat fletus et stridor dencium. Et ululatus magnus erat in inferno. Et ait angelus Paulo, 'Credis quia sicut fecerit homo sic accipiet?' Et ait Paulus, 'Credo.'

[18] Postea cito occurrerunt angeli ad eas iustas animas, de corpore portantes eas ad celum. Et audita est uox milia milium angelorum le/[fol. 80^{v}] tancium et dicentium pro eis, 'O animas felicissimas, o letas sponsas, o beatas in Christo, letare hodie quia fecistis uoluntatem domini!'

[19] Et de omnibus qui in inferno sunt, uidentes animas iustas et angelos ascendentes cum eis [ms. eas] in paradiso, [et] clamor factus est quasi celum et terram commouentur. Et fleuit Paulus et omnes qui in inferno erant et clamabant et ululant. Et ecce mouebatur celum et filius domini descendebat de celo et diadema habens in capite suo. Et iterum clamabant omnes anime mortuorum, 'Miserere nobis, domine, miserere nobis! Prosit nobis aduentus tuus, domine!' Mox dixit Christus, 'O maledicti, nullum bonum fecistis nec penitenciam nec ieiunium nec elemosinam, quare estis in penis. Cur postulastis a me ueniam cum nichil boni fecistis?

Quid passi estis propter me? Crucifixus fui propter uos, lancea perforatus, clauis fixus. Mortuus fui propter uos. Vos non redemi auro nec argento sed meo sanguine. Vos <fuistis> fures, auari, superbi, inuidiosi, mendaces, cupidi in terrenis actibus.' Et iterum clamabant, 'Sancte Michael, ora pro nobis ! Sancte Paule, interpella pro nobis ad dominum !' Et ait Michael, 'Nunc flete et ego flebo uobiscum et omnes angeli domini et Paulus ut propicius sit uobis dominus et misereatur uestri et refrigerium det uobis.' Audientes hoc qui in penis erant, clamabant una uoce dicentes, 'Miserere nobis, rex glorie !' Et dixit iterum Christus, 'Quid boni fecistis?' Mox prostrauit se Paulus et angelus Michael et milia milium angelorum ante filium domini et ut anime haberent requiem in die dominico petebant. Statim dominus dixit, 'Nunc propter Michaelem et Paulum et propter omnes sanctos qui offerunt oblationes in terra pro uiuis atque defunctis et maxime pro misericordia mia do uobis requiem omnibus qui estis in penis in inferno ab hora nona sabbati usque ad secunda feria hora prima.'

[20] Hoc audientes hostiarius inferni qui uocatur eternalis [*sic !* Cf. *mss. alia*, *aut* Erner, *aut* Malis, *aut* Tenal, *aut* Hestronel] et canis eius Cerberus exaltauerunt capita sua super omnes penas inferni et contristati sunt ualde. Et letati sunt omnes qui erant in penis in inferno et clamabant una uoce dicentes, 'Benedicimus te, Christe filii domini, qui es dignatus dare nobis refrigerium. Plus proficit nobis dies dominica et nox quam omne tempus uite nostre super terram'.

[21] Beati qui custodiunt diem dominicum. Ipsi habent pacem cum domino in secula seculorum. Fratres, nos tanta mala audientes conuerti debemus ad dominum nostrum Ihesum Christum ut regnemus et uiuamus cum eo in secula seculorum. Amen.

(8) Redaction IV (extract).

[San Marino, California, Huntington Library, *Cod. El. 26. A. 3*][257]. [fol. 209^{v}] Item inueni in alio loco quomodo Sanctus Michael archangelus duxit Sanctum Paulum ad omnia loca inferni. Et libellus incipit sic: Dies dominicus dies est electus, [fol. 210^{r}] in quo gaudebunt angeli et archangeli maior diebus ceteris, et cetera[258]. Et quomodo Sanctus Michael prostrauit se, et Paulus et milia milium angelorum ante filium dei, ut requiem haberent die dominico omnes qui erant in inferno. Et ait dominus, 'Propter Michaelem et Paulum et angelos meos, et propter

(257) Reproduced by permission of *The Huntington Library, San Marino, California*, to which the present writer is also grateful for a photostat of the text.

(258) Brandes, p. 75, ll. 1-2.

bonitatem meam maxime, dono uobis requiem ab hora nona sabbati usque in prima hora secunde ferie[259].'

Verum letati sunt omnes qui crudeliter ibi cruciebantur ac clamauerunt dicentes, 'Benedicimus te, fili dei excelsi, qui dedisti nobis refrigerium in spacio unius diei et noctis.'[260] Ideo qui custodierint ipsum diem sanctum habeant cum angelis dei partem. Et interrogauit angelum Paulus, 'Quot penes sunt in inferno?' Cui angelus, 'Sunt pene centum xl^{a} .iiii^{or}. milia. Et si essent centum uiri loquentes ab inicio mundi et unusquisque centum et quatuor linguas ferreas haberent, non possent dinumerare penas inferni.' Nos ergo, fratres karissimi, audientes ista mala conuertamur ad dominum, ut cum ipso regnemus et uiuemus in secula seculorum. Amen[261].

Finis est libri ubi hec omnia inueni. Amen.

Théodore SILVERSTEIN.

(259) Et quomodo... secunde ferie.] BRANDES, p. 79, ll. 16-22.
(260) Verum letati... diei et noctis] BRANDES, p. 79, ll. 24-26.
(261) Ideo... Amen.] BRANDES, p. 79, l. 29 — p. 80, l. 6.

LE *DE CONDITIONE ANGELICA ET HUMANA* ET LES *SENTENTIE ANSELMI*

Le manuscrit conservé dans la bibliothèque de Verdun sous le numéro 54[1] est un manuscrit de petit format (175×110), mais épais (177 folios), écrit sur parchemin, à longues lignes, vingt-six à la page, rayées à l'encre, en minuscule très nette du XII^e^ siècle, avec titres en rubriques et initiales majuscules rouges. Il contient : du f. 1 au f. 14v, le *Unde malum* de saint Augustin ; du f. 15 au f. 70v, le *De libero voluntatis arbitrio*, également de saint Augustin ; du f. 71 au f. 117v, le *Cur Deus homo* de saint Anselme de Cantorbéry ; du f. 118 au f. 163v, l'*Elucidarium* d'Honorius (le f. 151 est mutilé) ; du f. 163v, 9^e^ ligne, au f. 176v, un texte anonyme sous le titre *Incipit liber de conditione angelica et humana.* Le f. 177 porte sur son recto deux lignes espacées : *Unde diverse habentur sentencie* et *Ramus olive significat caritatem que semper virel.* Le verso du f. 177 est blanc.

Ce manuscrit a appartenu à la bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Saint-Vanne, à Verdun, comme le prouve l'inscription *Monasterii Sancti Vitoni. 21 Codex*, qu'une main récente a tracée sur le premier folio.

Il n'est pas indifférent de remarquer que tous les textes contenus dans ce manuscrit et la première ligne du f. 177 ont été transcrits par la même main. Les deux derniers textes portent, de cette même main, un certain nombre de courtes corrections marginales, interlinéaires ou écrites dans le texte après grattage. L'*Elucidarium* porte le titre *Incipit liber quidam de multis causis* et le texte d'Honorius est précédé de la note suivante : « Legenti in hoc libro illa sententia occurat : Botrum carpe, spinam cave. Ne autem sibi grave esse errores discernere causetur, ubi aliquid quod a veritate vel sensu deviet timetur, r litteram desuper in margine notatam inveniet. Non aliquid catholicae fidei contrarium vel quod haeresi ascri-

(1) Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, in-4°, t. V, p. 461.

batur hic esse putetur : liber enim in multis utillimus est et ad multas laicorum vel litteratorum quaestiones respondendas sensum aperit ». Le scribe a signalé en effet par la lettre *r* inscrite en marge onze passages de l'*Elucidarium* et deux passages du *De conditione angelica et humana.* Une main sensiblement plus récente a porté quelques nouvelles corrections, a inscrit *Nota* en marge de nombreux passages et a écrit la deuxième ligne du f. 177.

Il s'agit donc d'un manuscrit soigné, mais simple, constituant un recueil homogène, un même scribe y ayant réuni, si l'on en juge du moins par les quatre premiers textes, des œuvres importantes, au début du XII^e^ siècle, pour l'étude des problèmes de théologie doctrinale. C'est un manuscrit de travail assez caractéristique.

Je fus naguère amené à examiner, puis à utiliser ce manuscrit lorsque j'étudiais et éditais l'*Elucidarium:* c'était mon manuscrit *O*[2]. J'avais alors remarqué le *De conditione angelica et humana;* j'avais reconnu qu'il s'agissait d'une collection de sentences inédite, très proche des *Sententie Anselmi*[3] et je m'étais promis de revenir ultérieurement à loisir sur ce texte pour le considérer de près et déterminer les rapports exacts existant entre lui et la grande collection de l'école de Laon. Je pensais alors qu'une simple notice suffirait et que je pourrais me contenter de signaler l'existence de ce recueil ignoré jusqu'à présent, en disant brièvement ce qu'il nous apporte de neuf. Je me suis aperçu depuis que les parties originales du *De conditione* étaient trop étendues et trop intéressantes pour que l'ouvrage ne fût pas publié *in extenso.* Je ne prétends pas qu'il représente un apport doctrinal important, loin de là. Mais il est curieux et instructif de voir et d'étudier la forme qu'il donne aux sentences dont on retrouve la substance dans les *Sententie Anselmi*, ainsi que les développements explicatifs supplémentaires qu'il nous offre. Il constitue certainement un document fort utile à qui veut mieux connaître les conditions dans lesquelles les collections de ce genre ont été rédigées et même les méthodes d'enseignement ou de discussion qui étaient pratiquées dans les milieux théologiques du XII^e^ siècle.

On trouvera donc ci-dessous l'édition de ce texte. Comme je me suis astreint à le comparer ligne par ligne aux *Sententie Anselmi*, j'ai pensé qu'il serait avantageux de publier en même temps le résultat de cette collation : j'ai donc assorti le texte de notes contenant les références aux *Sententie Anselmi.*

(2) Cf. *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, de Boccard, 1954, *passim* et notamment p. 25 et 56.

(3) *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, herausgegeben von Fr. Bliemetzrieder, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Beiträge Baeumker)*, XVIII, 2-3, Münster, 1919.

Qu'il me soit permis en outre d'exposer rapidement les conclusions auxquelles je suis pour ma part arrivé sur les rapports du *De conditione* et des *Sententie Anselmi*.

***

La ressemblance du *De conditione* et des *Sententie Anselmi* est évidente, dès le premier abord, si l'on considère la nature et l'ordre des questions traitées. Après avoir affirmé que Dieu a créé des êtres capables de participer à sa béatitude, l'auteur du *De conditione* discute et résout les questions qui se posent au sujet de : la création des anges, leur nature, la chute des démons, le libre arbitre des anges et des démons et la hiérarchie des anges, la création de l'homme, la nature de son âme, douée du libre arbitre et faite à l'image de Dieu, son corps mortel, la création de la femme, le paradis, l'envie du démon, la tentation, la responsabilité de l'homme et de la femme, l'atteinte à la volonté de Dieu, la nature du péché et ses conséquences sur le libre arbitre, l'homme chassé du paradis. L'auteur traite ensuite longuement de la transmission du péché originel pour en arriver à expliquer la Rédemption par le sacrifice du Fils de Dieu incarné. L'ouvrage se termine par des définitions relatives aux trois vertus de foi, d'espérance et de charité et une discussion sur la question de savoir si l'on peut perdre la charité une fois qu'on l'a possédée. Le *De conditione* ne correspond pas aux *Sententie Anselmi* dans leur ensemble, mais, si l'on amputait le célèbre recueil de l'école de Laon de son début sur la Trinité et de sa fin sur les sacrements, on aurait une collection de sentences traitant très précisément des mêmes sujets, et selon le même plan, que le *De conditione*. On a tôt fait d'ailleurs de s'apercevoir que la ressemblance est, en réalité, beaucoup plus profonde encore, car elle porte sur le détail même de l'exposé. Si l'on confronte les deux textes, on remarque (et les notes jointes à mon édition du *De conditione* en rendent nettement compte) que le *De conditione* discute les mêmes problèmes, dans le même ordre, avec les mêmes arguments et les mêmes citations scripturaires ou patristiques que les *Sententie Anselmi*, sauf quelques exceptions sur lesquelles nous reviendrons.

Doit-on, en conséquence, abandonner le terme de ressemblance pour dire que les deux textes sont à peu près identiques? Ce serait faire bon marché des différences qui les opposent.

La première de ces différences, et la plus importante, réside dans la forme. L'auteur du *De conditione*, lorsqu'il expose exactement les mêmes idées que les *Sententie Anselmi*, emploie d'autres mots, d'autres constructions, un autre style. La meilleure preuve en sera donnée par un simple exemple. Comparons ce qui est dit dans les deux textes de la chute de Lucifer, une des toutes premières questions traitées par le *De conditione :*

De conditione

Notandum etiam nobis quod, cum multos fecerit angelos, unum tamen omnibus aliis excellentiorem creavit et ille a quibusdam vocatus est Lucifer. Et quia digniorem aliis creaverit, auctoritate Job comprobatur, ubi dicitur : Ipse est principium omnium viarum Dei, id est ipse est caput, dignior pars, omnium viarum, id est actionum Dei. Hoc etiam testatur beatus Gregorius super eundem locum dicens : Deus, qui cuncta creavit, illum excellentiorem omnibus aliis creavit. Et in Iezechiele de eo legitur : Omnis lapis preciosus operimentum tuum, quod ita est intelligendum : Omnis lapis, id est omnis alia creatura, est ornamentum tui sicut excellentioris creaturae. Et quia in ultimo puncto suae creationis suam essentiam indissolubilem esse et magnitudinem suae scientiae cognovit, ideo statim superbivit et invidit et, quia in obedientia in qua creatus erat numquam permansit, ideo a gloria cecidit. Quod autem superbierit et inviderit, hoc habemus in Ysaia, ubi dicitur : Conscendam super astra caeli, sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis et ero similis altissimo. Super astra, id est super angelos. Et ecce superbia, dum alios quasi se inferiores despexit et se illis praetulit. Ubi autem dixit : Similis ero altissimo, plane creatori invidisse convincitur et illa invidia per deliberationem habitam in creatorem fuit illi inremissibile peccatum.

Sententie Anselmi

Creavit deus inter ceteros angelum unum, non ordinem, sed spiritum individualem, qui in sacra scriptura lucifer appellari solet, huncque aliis digniorem in sua creatione constituit. De eo dicens loquens ad beatum Job dicit : Ipse est principium viarum dei, id est principale opus inter omnia opera dei, et Gregorius super eundem locum : Deus qui cuncta creavit, hunc eminentiorem cunctis condidit — nam etsi equalem, quod quidem incertum est, supra se tamen nullum habuit — et Ezechiel de ipso dicit : Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, id est, omnes angelici spiritus tibi subjecti, tibi venerationem exhibentes, et te quasi vestimentum pretiosum circumornantes. Hic quoque lucifer, quia in tanta dignitate se sublimatum vidit, ceteros angelicos spiritus superbiendo contempsit, et deo creatori suo invidendo ipsi parificari voluit. Sicut de eo legitur in Ysaia : Conscendam supra astra celi, id est, super angelos exaltabor — ecce superbia, — sedebo in montem testamenti, in lateribus aquilonis, et ero similis altissimo — ecce invidia ; deo enim de sua altitudine invidebat. Verba quidem non dixit, sed hec cogitando voluit.

Quia ergo et alios contempsit, et creatori suo, invidia in eum per deliberationem habita, superbe parificari voluit, inremissibiliter peccavit...

Sans doute, il y a des rencontres de mots. Comment s'en étonner quand ce sont les mêmes concepts qui sont maniés dans les deux textes ? Il arrive que l'identité d'expression porte sur des éléments de phrase ou même, parfois, des phrases entières. Quand elle porte, comme cela se trouve par la suite, sur l'énoncé de certaines questions[4] ou sur l'argumen-

(4) Voir, par exemple, la question (sous le numéro de rappel 19) *Quaeritur etiam si Adam, dum ista in eum fierent, eorum quae fiebant aliquam habuerit notitiam*, correspondant à la question des *Sententie Anselmi* (p. 58, l. 10) : *Sed queritur, si Adam, dum ista in eum fierent, aliquam habuerit notitiam eorum que fiebant.*

tation de certaines discussions[5], on peut se demander si l'emploi de formules courantes dans les milieux scolaires ne s'est pas tout simplement imposé à chacun de nos deux auteurs. Mais certaines rencontres ne peuvent guère être fortuites. Que l'on considère, par exemple, à la fin du passage transcrit ci-dessus, les expressions « ecce superbia » ou « invidia per deliberationem habitam in creatorem » qui correspondent, dans le *De conditione*, aux termes utilisés dans les *Sententie Anselmi*. Il y aurait là de quoi démontrer que les deux textes dérivent l'un de l'autre ou ont une source commune.

Il faut cependant reconnaître que l'auteur du *De conditione* a pensé et écrit ses phrases d'une façon qui lui est personnelle. Il a d'ailleurs beaucoup moins de vigueur d'esprit et beaucoup moins d'aisance que l'auteur des *Sententie Anselmi*. Son texte est non seulement maladroit ; il est parfois fautif. Certaines de ses citations scripturaires ou patristiques sont inexactes[6] et il lui arrive de prendre un mot pour un autre[7].

On pourrait poursuivre de bout en bout la comparaison entre les deux textes ; on s'apercevrait que tout se passe comme si l'auteur du *De conditione* s'était inspiré des *Sententie Anselmi* ou d'une source commune, mais en avait récrit les discussions à sa manière : il emprunte certaines expressions exactement, il en déforme d'autres maladroitement, il trouve pour d'autres des termes nettement différents. Bref, il pense et il rédige, à partir d'éléments communs, une œuvre originale en sa forme et, du reste, moins vigoureuse.

Il y a d'autres différences. C'est d'abord le déplacement de certaines questions : l'auteur du *De conditione* ne suit pas toujours exactement l'ordre des *Sententie Anselmi*[8]. J'ai eu beau chercher toutes les raisons de forme ou de fond qui auraient pu provoquer de tels déplacements : je n'en ai trouvé aucune qui fût logique ou plausible. On ne peut d'aucune manière préférer un ordre à l'autre ni expliquer le passage de l'un à l'autre par quelque accident de transcription. Il semble bien qu'il faut voir là l'effet d'un pur hasard, étranger à toute volonté délibérée et à tout déterminisme matériel.

Ce sont ensuite les omissions. Le *De conditione* ne souffle mot de quelques

(5) Voir notamment le passage portant le numéro de rappel 52.

(6) Voir notamment la citation du psalmiste à la fin du passage portant le numéro de rappel 9 : l'auteur du *De conditione* a confondu *Ps.* XV 10 et *Ps.* LXXXV 13. Voir la citation de Grégoire dans le passage numéroté 4 et celle d'Augustin dans le passage numéroté 37. On peut constater que l'auteur du *De conditione* ne fait qu'une allusion de mémoire, à la fin du passage numéroté 9, au texte de *Job*, alors que les *Sententie Anselmi* en donnent la citation exacte.

(7) Dans le passage numéroté 17, il écrit *confirmatione* là où les *Sententie Anselmi* donnent avec raison *conformitate*.

(8) Voir les notes 7-11, 19-20-21, 26-27, 29-30-31, 34-35, 46-50, 55-57, 64-65, 67-69-70, 76-77-80-81-82.

grands problèmes longuement traités dans les *Sententie Anselmi*[9]. L'auteur du *De conditione* aurait-il eu le souci de ne pas aborder certaines questions trop compliquées ou le souci de limiter son exposé à un objet moins vaste et plus précis ? On pourrait alors considérer son ouvrage comme un extrait des *Sententie Anselmi*, organisé autour des seuls problèmes que pose la condition des anges et de l'homme. Mais on ne verrait pas très bien alors ce que représentent les derniers paragraphes, consacrés aux vertus. En tout cas, il serait encore plus difficile, sinon impossible, d'expliquer les omissions de détail. Or elles sont nombreuses tout au long du texte[10].

Ce sont enfin les additions. On peut en distinguer deux sortes. D'une part, le *De conditione* mentionne de courtes questions dont il n'y a pas trace dans les *Sententie Anselmi*[11]. D'autre part et surtout, le *De conditione* développe largement des arguments tout juste signalés dans les *Sententie Anselmi*[12]. Les *Sententie Anselmi* paraissent parfois avoir résumé une tradition que le *De conditione* nous transmet sous une forme plus ample.

***

Une conclusion générale paraît s'imposer à la suite de ces brèves remarques. Il me semble impossible d'admettre que l'auteur du *De conditione* ait travaillé à partir des *Sententie Anselmi*. On ne peut croire qu'il se soit appliqué à transformer toutes les phrases. Pourquoi, de plus, aurait-il fait des omissions et des déplacements inexplicables ? Pourquoi surtout et comment aurait-il développé des arguments simplement signalés dans les *Sententie Anselmi* ? On accordera aisément qu'il est interdit de penser que ce sont les *Sententie Anselmi* qui ont été rédigées à partir du *De conditione*, pour la plupart des mêmes raisons et en particulier parce que les *Sententie Anselmi* sont d'une tout autre valeur. Je ne vois qu'une explication aux similitudes si frappantes qui unissent ces deux textes, ainsi qu'à leurs différences. Ils dérivent tous les deux d'une source commune. Mais il ne s'agit pas d'une source écrite, car on n'expliquerait pas alors les différences. Il faut supposer une source commune orale.

L'auteur du *De conditione* a écrit son recueil d'après des notes prises au cours d'un exposé oral d'après lequel a également été rédigé le recueil des *Sententie Anselmi*, ou d'un exposé du même genre et de la même école,

(9) Ce sont, dans les *Sententie Anselmi*, le début jusqu'à p. 48, l. 12 (Trinité), p. 49, l. 15 — p. 51, l. 11 (libre arbitre), p. 68, l. 11 — p. 73, l. 2 (le péché, le mal et la transmission du péché originel), p. 78, l. 4 — p. 80, l. 12 (péché et loi naturelle et écrite), toute la fin après p. 84, l. 13 (très longs développements sur les sacrements).

(10) Voir les notes 2, 4, 5, 9, 11, 13, 14, 17, 22, 28, 29, 40, 54, 55, 65, 69, 72, 76 et 81.

(11) Voir les notes 8, 16, 24, 32, 39, 41, 43, 53, 56, 58, 61, 66, 68, 71 et 79.

(12) Voir les notes 45, 47, 49, 60, 63, 65 (où il est fait mention d'une doctrine attribuée à Guillaume de Champeaux), 67 et 74.

antérieur ou postérieur. Les différences s'expliquent alors à la fois par le fait que les deux auteurs ont utilisé leurs notes personnelles chacun de leur côté et par le fait que l'exposé pouvait être partiellement différent.

Je sais que cette hypothèse va contre les conclusions de dom Lottin, qui se refuse à croire que les recueils de sentences de l'école de Laon sont des *reportationes*, des traités écrits d'après des notes de cours[13]. Il se refuse à croire, en effet, qu'au début du XII^e^ siècle l'enseignement théorique a pu comporter autre chose que des commentaires de l'Écriture. Je crois qu'il faut cependant admettre, à une époque assez reculée, des exposés systématiques oraux, des discussions suivies sur les problèmes théologiques, au sein des écoles et des monastères. J'ai montré ailleurs[14] qu'à mon avis l'*Elucidarium* d'Honorius n'était que le reflet d'un enseignement oral et systématique donné par Anselme de Cantorbéry bien avant que fussent constituées les collections issues de l'école de Laon. Nous savons que saint Anselme de Cantorbéry faisait des conférences, comme celle où il a parlé des joies célestes, et il m'est apparu que le troisième livre de l'*Elucidarium* et le *De Beatitudine caelestis patriae* d'Eadmer étaient deux *reportationes* de cette conférence. Comment ne pas croire que le *De conditione* et les *Sententie Anselmi* sont dans le même rapport ? Le *De conditione* serait ainsi un reflet assez maladroit, mais original et précieux par bien des côtés, de l'enseignement oral donné à Laon.

Yves Lefèvre.

N.-B. — Le manuscrit de Verdun emploie très souvent les *e* cédillés. Aussi ai-je rétabli partout, dans l'édition du *De conditione*, *ae* et *oe;* j'ai aussi utilisé la distinction commode entre *j* et *i* et entre *v* et *u*. — Les numéros de rappel répartis dans le texte renvoient aux notes établissant la correspondance entre le *De conditione* et les *Sententie Anselmi;* chaque note s'applique à tout le passage compris entre le numéro de rappel de la note et le numéro de rappel précédent. Les références aux *Sententie Anselmi* sont données d'après l'édition de Fr. Bliemetzrieder, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Beiträge Baeumker)*, XVIII, 2-3, Münster, 1919. — Les lettres de rappel renvoient à l'apparat critique. J'ai utilisé pour celui-ci les abréviations suivantes : *a. corr.= ante correctionem; add. = addidit; corr. = correxit; exp. = expunxit; i. m. = in margine; i. r. = in rasura; om. = omisit; sec. m. = secunda manus.*

(13) Cf. D. O. Lottin, « Nouveaux fragments théologiques de l'École d'Anselme de Laon. Conclusions et Tables », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XIV (1947), p. 162.

(14) Cf. *L'Elucidarium et les Lucidaires*, chap. III.

Incipit liber de conditione angelica et humana.

<Deu>s est sine principio et sine fine et ipse qui tantus est voluit se cognosci ut amaretur[1]. Et ideo voluit se cognosci et amari ut per cognitionem et amorem sui aliqui essent participes suae immensae beatitudinis[2].

Creavit igitur rationalem creaturam incorpoream et rationalem corpoream. Incorpoream, id est angelicam, hoc modo. In ipsa creatione tria ei contulit : fecit illum de insolubili essentia, faciens illum peritissimum in naturis rerum, conferens[a] etiam illi liberum arbitrium, id est facultatem volendi et faciendi bonum adjuvante gratia vel volendi et faciendi malum subtracta gratia, et liberam, id est sine omni coactione[3]. Notandum etiam nobis quod, cum multos fecerit angelos, unum tamen omnibus aliis excellentiorem creavit et ille a quibusdam vocatus est Lucifer. Et quia digniorem aliis creaverit, auctoritate Job comprobatur, ubi dicitur : Ipse est principium omnium viarum Dei, id est ipse est <ca>put dignio<o>r pars om<n>ium viarum <id est> actionum <De> i[b]. Hoc etiam testatur beatus Gregorius super eundem locum dicens : Deus, qui cuncta creavit, illum excellentiorem omnibus aliis creavit. Et in Iezechiele de eo legitur : (f. 164) Omnis lapis preciosus operimentum tuum, quod ita est intelligendum : Omnis lapis, id est omnis alia creatura, est ornamentum tui sicut excellentioris creaturae. Et quia in ultimo puncto suae creationis suam essentiam indissolubilem esse et magnitudinem suae scientiae cognovit, ideo statim superbivit et invidit et, quia in obedientia in qua creatus erat numquam permansit, ideo a gloria cecidit. Quod autem superbierit et inviderit, hoc habemus in Ysaia, ubi dicitur : Conscendam super astra caeli, sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis et ero similis altissimo. Super astra, id est super angelos. Et ecce superbia, dum alios quasi se inferiores despexit et se illis praetulit. Ubi autem dixit : Similis ero altissimo, plane creatori invidisse convincitur et illa invidia per deliberationem habitam in creatorem fuit illi inremissibile peccatum[4].

Si autem a nobis quaeratur quod intervallum ibi fuit, hoc[c] humana ratione nequit comprehendi[5].

Si quaeritur si ante casum in gloria aeterna fuerit vel, si non fuerit,

1 Cette première phrase correspond au début des *S. A.*, si l'on en excepte les considérations sur la Trinité.
2 p. 48, l. 12 — p. 49, l. 3 (omet p. 49, l. 4-9).
3 p. 49, l. 10-15 (omet p. 49, l. 15 — p. 51, l. 11, remplacé par une définition du libre arbitre).
4 p. 51, l. 12 — p. 52, l. 9 (omet p. 52, l. 10-15).
5 p. 52, l. 16-18 (omet p. 52, l. 19 — p. 53, l. 7).

a conferens] coferens.
b id est ipse... (De)i] *add. i. m.*
c hoc] *i.r.*

quomodo tunc a gloria cecidisse dicatur, ad hoc respondendum est quia numquam in ea fuit, quia in ea nullus umquam fuit motus superbiae vel invidiae. Ergo, si in ea fuisset, motum hujusmodi nullatenus habere potuisset. Et cum illa aeternalis sit, si in ea aliquando fuisset, eam aeternaliter possedisset. Sic igitur est intelligendum a gloria excidit id est gloriam ad quam aeternaliter possidendam, si in creatoris obedientia perseverasset, creatus erat, illam ex culpa sua amisit[6].

Quaeritur etiam cur Deus eum creaverit, cum eum casurum praescierit. Ad quod dicitur quia propter justitiam et utilitatem eum creavit quia praevidit eum juste et ex sua culpa esse casurum. Praevidit etiam casum illum et angelis et hominibus profuturum. Hominibus profuit casus[d] ille quia per ejus temptationes meliores efficiuntur. Bonis angelis (f. 164v) profecit quia per ejus casum in obedientia et dilectione creatoris maxime confirmantur[7].

Et sciendum nobis est non solum Luciferum, sed plures spiritus cum eo cecidisse, vel quia alii eorum aliis inviderunt, vel quia illi in sua superbia et invidia assensum praebuerunt[8]. Illos vero, ne vitam mortalium nimium inquietarent, Deus terram habitare noluit. Iterum, quia sua ineffabilis justitia illos indignos caelesti habitatione judicavit, idcirco partem aeris caliginosam illis habitandam permisit et illa eorum habitatio infernus a quibusdam apellatur et ad differentiam illius superioris inferni affirmant esse dictum a Propheta : Non relinques animam meam in inferno inferiori. Job etiam ad illius differentiam in quodam loco profundissimum infernum nominavit[9].

Quaeritur etiam de illis si post casum liberum arbitrium retinuerunt. Quod Jeronimus ad Damasum papam de prodigo filio scribens evidenter affirmat dicens : Solus Deus est in quem peccatum non cadit ; caetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem suam flectere possunt voluntatem. Nos vero, tam hujus auctoritate quam ratione freti, libertatem liberi[e] arbitrii quam illis Deus in creatione contulit illos adhuc habere confirmamus, ita tamen depressam ut quasi inpossibile sit eis bonum vel velle vel operari. Boni vero spiritus, quia in creatoris obedientia et dilectione ex propria voluntate perstiterunt, idcirco statim ad illam beatam et caelestem gloriam promoveri meruerunt[10].

Sed quaeritur, cum ex arbitrii libertate omnes aequaliter perstitissent, quare quidam ex illis differentem habeant gloriam. Ad quod respondemus quod Deus quibusdam ex illis in creatione minorem, quibusdam majorem

6 p. 53, l. 8-17.
7 p. 55, l. 4-9 (ordre modifié).
8 addition.
9 p. 53, l. 18 — p. 54, l. 2 (omet p. 54, l. 3-4).
10 p. 54, l. 5-14 (la dernière phrase correspond à p. 54, l. 8-9, mais en termes différents).

d casus] cassus. e liberi] *add.*

contulit scientiam et illi quidem[f] quibus dedit minorem scientiam minori desiderio creatori inhaeserunt et ex minori desiderio (f. 165) minorem adepti sunt gloriam. Similiter alii ex majori scientia majus desiderium et ex majori desiderio majorem adepti sunt gloriam[g][11].

Sciendum est etiam quod, sicut malorum spirituum per nequitiam liberum arbitrium ad malum depressum est, sic et bonorum per bonitatem ita ad bonum confirmatum est ut quasi inpossibile sit malum eos vel velle vel operari[12].

Fecit etiam Deus rationalem creaturam corpoream, id est hominem, et creavit eum secundum corpus et animam[13]. Secundum animam hoc modo. Animae dedit tria : indissolubilem essentiam, liberum arbitrium, maximam scientiam. Et, quod maximam scientiam dederit ei, patet per hoc quia primus homo, quam cito formatus est, magnam de Deo cognitionem habuit et magnam in naturis rerum peritiam, quam non natura corporis, sed ex anima eum extraxisse nulli[h] dubium est[14].

Fecit etiam eum ad imaginem et similitudinem suam. Quod ita est intelligendum : anima non est imago Dei, sed ad imaginem Dei facta. Filius autem solus est ad imaginem Dei Patris et hoc ideo dicitur quia, sicut imago retinet liniamenta illius cujus est imago et mittit nos ad eum cujus est imago, sic et Filius quodam modo retinet liniamenta illa quae Pater habet, quia, sicut Pater est omnipotens et aeternus, sic et Filius[i]. Similiter, sicut imago alicujus per repraesentationem mittit nos ad eum cujus est imago, sic et Filius mittit nos ad Patrem, quia Pater[j] in sapientia, id est in Filio, cuncta disponit et dispositio ipsa quae est in creaturis facta per sapientiam, id est per Filium Dei, mittit nos et facit cognoscere omnipotentiam Patris. Et hac ratione Filius proprie dicitur esse imago Patris[15]. Inde quidam colligunt istam sententiam dicentes : Anima accedit ad Filium quia, sicut Filius habet cognitionem boni et mali, sic et anima et inde non dicitur esse imago, sed ad imaginem, id est juxta imaginem, id est Filium, et secundum illos dicitur tantummodo portare imaginem Filii[k]. Nos autem, auctoritatem sequentes, dicimus animam esse factam ad imaginem totius Trinitatis quia, sicut tota Trinitas habet (f. 165v) discretionem boni et mali, sic et anima. Et haec sententia procul dubio auctoritate Moysi confirmatur, cum dicit : Faciamus hominem

11 p. 54, l. 15 — p. 55, l. 3 (pour p. 55, l. 4-9, voir n. 7 ; omet p. 55, l. 10-16).
12 reprend p. 54, l. 8-9, en termes différents.
13 p. 55, l. 17-19 (omet p. 55, l. 20-22).
14 p. 55, l. 23-27 (omet p. 55, l. 27 — p. 56, l. 10).
15 p. 56, l. 11-18.

f quidem] *add.* g Similiter alii...gloriam] *add.* h nulli] nichil *a.corr.*
i Filius] *i.r.* j Pater] Pater cuncta *a.corr.*
k Inde quidam...imaginem Filii] *passage marqué d'un* r *i.m.*

ad imaginem et similitudinem nostram. Quae verba sunt totius Trinitatis[16].

Et sciendum est quod homo dicitur etiam imago Dei, sicut dicit Apostolus : Vir est imago Dei. Et est ita intelligendum : sicut Deus est principium omnium creaturarum, sic homo principium omnis creaturae corporeae rationalis. Accipitur etiam imago pro confirmatione[l], ut in Apostolo legitur : Sicut portavimus imaginem terreni, portemus imaginem caelestis, id est sicut fuimus conformes terreno, id est Adae, ita effiiciamur conformes Christo. Dicitur enim anima esse facta ad similitudinem Dei hoc modo, quia, sicut Deus est in omnibus creaturis et ita quod, si multiplicantur creaturae, non multiplicatur essentia Dei et, si diminuuntur[m] illae, non diminuitur essentia Dei, sic anima est in corpore quod vegetat in omnibus menbris et ita quod, si crescant menbra, non crescit[n] anima et, si decrescant et truncentur menbra, non tamen decrescit et truncatur anima. Et sic facta est ad similitudinem Dei anima et sic creavit Deus hominem secundum animam.

Sic autem creavit eundem secundum corpus. Creavit corpus de fragili materia, id est de limo terrae. Nec est ita intelligendum ut primo effigiem de limo formaverit et postea animam infuderit, sed dixit, id est voluit, et in momento factum est[17].

Sed quaeritur an fuerit mortalis factus. Ad quod dicimus quod talem creaverit eum qui posset mori si non permaneret in obedientia Patris creatoris. Iterum invenitur in divina pagina quod in prima creatione inmortalis factus est. Quod sic exponitur : immortalis factus est, id est talis qui posset non mori si obediens creatori permaneret[o]. Et sic creavit hominem secundum animam et secundum corpus.

(f. 166) Sic autem instituit alios homines creare, quod homini officium generandi attribueret ita ut alii homines ex aliis hominibus secundum corpora generarentur. Ipse autem cotidie novas creans animas partubus conceptis intra matris viscera cotidie illas infundit. Homini officium generandi imposuit et ad illud peragendum mulierem sibi in auxilium praeparavit. Illam autem hoc modo formavit. Soporem primo homini imposuit et, costam ejus ex eo accipiens, eam in mulierem aedificavit et in loco unde os acceperat puram carnem reformavit.

Sed quaeritur quare soporem ei immisit. Ad quod dicimus quia mystice factum est, quia Adam figura Christi est, Eva figura Ecclesiae et hoc ibi

16 addition.
17 p. 56, l. 19 — p. 57, l. 9 (omet p. 57, l. 10-12).

l confirmatione] *sec.m.corr.* reformatione
m multiplicantur...diminuuntur] multiplicentur...diminuentur *a.corr.*
n crescit] crescat *a.corr.*
o permaneret] permanaret

Dominus praesignavit quod, sicut de latere dormientis Adae fabricata est Eva, ita de latere Christi dormientis in cruce processit Ecclesia[18].

Quaeritur etiam si Adam, dum ista in eum fierent, eorum quae fiebant aliquam habuerit notitiam. Quam nos eum habuisse non dubitamus, quod in eo probatur quia, a somno excitatus, cum mulierem vidisset, dixit : Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea ; propter hoc relinquet ho<mo> p<atrem> et m<atrem>, et caetera. Hic videtur Moyses ab Evangelio dissentire. Moyses enim dicit haec verba Adae fuisse et Dominus dicit in Evangelio Dei Patris illa fuisse. Quod utrumque verum est quia et[p] Adam illa dixit et Deus Pater per Adam illa protulit[19].

Quaeritur etiam in loco unde carnem et os acceperat puram carnem quare reposuit. Ad quod respondendum est quod Deus Pater ibi voluit praesignare quod, sicut Adam, qui figura est Christi, puram carnem recepit ut[q] Eva, quae figura est Ecclesiae, ex osse et carne constitueretur, sic Christus recepit carnis nostrae infirmitatem ut Ecclesia ab eo reciperet fortitudinem[20].

Quaeritur etiam quare de costa (f. 166v) Adae Evam formaverit et non de alio limo terrae. Ad quod dicendum est quod, sicut Deus Pater est unum principium omnium creaturarum, sic voluit esse hominem principium omnis creaturae corporeae rationalis, quod non esset si de alio limo terrae eam creasset ; immo duo principia essent. Et hoc totum fecit ad reprimendam diaboli superbiam et ad augendam ejus invidiam. Dum enim homo secundum a Deo principium constituitur, quod diabolus per superbiam inmoderate appetebat, ejus superbia a creatore quodam modo refrenatur. Iterum, dum videt hominem adeptum quae petebat dignitatis praemia, in creatorem majori commovetur invidia. Vel possumus dicere eam ideo formatam de costa Adae ut eam Adam diligeret sicut suae carnis portionem. Talis fuit creatio eorum[21].

Et postea posuit eos in paradiso. Ubi autem paradysus sit, a sanctis numquam bene determinatur[22]. Sed tamen ille paradysus in terra esse dicitur et in tali loco ubi aquae diluvii non potuerunt ascendere. Et, positis[r] illis in paradyso, interdixit ne de ligno scientiae boni et mali comederent et praecipit ut ligno vitae uterentur. Lignum scientiae boni et mali ideo vocatur[s] quia, cum prius scientiam boni et mali tantum[t] naturaliter haberent, postea, contra praeceptum inde sumentes, scientiam boni, id est prosperitatis, et mali, id est adversitatis, ipso actu experti

18 p. 57, l. 13-25.
19 p. 58, l. 10-18 (ordre modifié).
20 p. 58, l. 6-9 (ordre modifié).
21 p. 57, l. 25 — p. 58, l. 6 (pour p. 58, l. 6-18, voir n. 19 et 20).
22 p. 58, l. 18-21 (omet p. 58, l. 21-23).

p et] *add.* q ut] et *a.corr.* r positis] depositis *a.corr.*
s vocatur] vocantur. t tantum] *add.sec.m.*

sunt. Ideo autem creatoris providentia ne de ligno sumerent illis interdixit quia illos per obedientiae meritum et per adjutricem gratiam juste vitare voluit ne miserias et anxietates praesentis vitae experirentur. Lignum autem vitae ideo vocatur quia, si homo in obedientia creatoris perseverans eo solo uteretur, per illud plene inmortalitatis praemia assequeretur[23].

Sciendum est etiam alia animalia in eodem paradyso fuisse, antequam Adam peccasset, quia et serpens per quem diabolus Evam seduxit in paradyso fuisse non du(f. 167)bitatur. In Genesi etiam legitur Dominus ante Adam adduxisse animalia ut eis imponeret vocabula[24].

Illis in paradysi amoenitate positis diabolus invidit. Ut sciamus quomodo et illis et creatori inviderit, videndum est quid sit invidia et quot modis habeatur. Invidia est alienae felicitatis odium vel adhuc habendae. Tribus autem modis habetur invidia : vel quando par invidet pari, vel videt illum in aliqua dignitate vel virtute aequari sibi, vel quando inferior invidet superiori de hoc quod non aequatur ei, vel quando superior invidet inferiori quia timet ne aequiparetur ei. Diabolus vero invidit Deo et homini. Ut inferior superiori Deo invidit in hoc quod homo ei soli obedientiam exhibebat. Homine erat inferior quia ipse jam ceciderat ; homo autem in suae creationis dignitate adhuc permanebat ; invidit autem ei in hoc quod vidit eum habiturum gloriam ad quam possidendam ipse creatus fuerat[25]. Et ideo temptare voluit illum et non per interiorem suggestionem, id est per fomitem peccati, qui nondum erat in homine, id est languor et fragilitas naturae quae cito potest impelli ad diversa vitia, sed per exteriorem suggestionem[26]. Quia carebat instrumentis, scilicet ore et lingua, ideo elegit serpentem ad illud peragendum quia astutum animal erat[27].

Sed quare magis Deus permisit Evam temptari a diabolo[u] per serpentem quam per aliud animal? Respondendum est : ideo per serpentem ut per eum, quia astutum animal est, ostenderet diabolum multiplicem habere calliditatem. Et sciendum est serpentem nondum fuisse venenatum et ideo mulier non abhorruit eum. Sed postea et serpens et quaedam nociva animalia facta sunt venenata[v] propter peccatum hominis, quae omnia subservirent homini si non peccasset. Ideo etiam mulier allocutionem serpentis non abhorruit quia ei noviter creato Deum, qui omnia poterat, loquelam dedisse putavit. Ideo autem Deus mulierem temptari permisit (f. 167v) quia mulier est figura sensualitatis quae consentit carni ; vir autem est figura rationis quae magis accedit ad Deum. Quod autem vir

23 p. 58, l. 24 — p. 59, l. 10.
24 addition.
25 p. 59, l. 11-25.
26 p. 59, l. 28 — p. 60, l. 3 (ordre modifié).
27 p. 59, l. 26-28 (pour p. 59, l. 28 — p. 60, l. 3, voir n. 26).

u permisit...diabolo] *add.sec.m.i.r.* v venenata] *add. sec.m.*

sit figura rationis, hoc habemus in Evangelio, ubi Dominus dixit mulieri Samaritanae : Vade, voca virum tuum, id est rationem tuam. Quod mulier sit figura sensualitatis, habemus in Apostolo in Epistola secunda ad Corinthios[28].

Quaeritur etiam quomodo est intelligendum quod Augustinus dicit : Numquam diabolus hominem dejecisset in miserias hujus saeculi nisi in eo aliqua elatio reprimenda praecessisset. Quod sic exponitur. Numquam diabo<lus> h<ominem> d<ejecisset> i<n> m<iserias> h<ujus> s<aeculi> nisi i<n> e<o> p<eccati> e<latio>, id est peccatum per elationem commissum, reprimenda, id est corrigenda, per miserias et anxietates quas modo in hac praesenti vita patitur[29].

Quaeritur etiam quare Deus hominem temptari permiserit, cum eum casurum longe ante noverit. Quod sic solvitur quia ideo permisit temptari quia numquam esset dignus laude si ideo bene viveret quod nullus ei male vivere persuaderet. Et tamen ideo quia talem eum creaverat qui, adjuvante gratia, temptationi resistere posset, vel ideo quia si caderet per poenitentiam resurgere posset[30].

Quaeritur etiam si homo et diabolus simul creati fuerint. Quod verum esse conceditur. Sed postea quaeritur quomodo tunc eum temptare potuit. Ad quod dicendum est quod ideo potuit eum temptare quia diabolus prius cecidit et intervallum fuit inter creationem hominis et ejus temptationem[31].

Quaeritur etiam si omnia insimul creata fuerint vel non. Et si dicantur insimul esse creata, tunc opponitur quod scrabrones, qui de stercore equi nascuntur, et quidam alii vermes non fuerint creati in principio. Etiam alia corpora animalium quae in praesenti tempore sunt non videntur eo tempore esse creata. Quod a quibusdam sic solvitur quod digniores creaturae tantummodo creatae fuerunt a principio. Sed nos dicimus quod omnia simul creata fuerunt in principio vel in materia vel in similitudine. (f. 168) In similitudine omnes animae, quia Deus creavit animam primi hominis et ad similitudinem illius cotidie creat novas animas. In materia fuerunt creata omnia corpora et ita animae in principio fierint in similitudine creatae[32].

Quaeritur quis, scilicet vir aut mulier, plus peccaverit. Sed prius videndum est quomodo uterque peccavit. Mulier peccavit scienter quia cibum quem a Deo sibi interdictum esse sciebat commedit. Peccavit etiam in hoc quod concupivit scientiam majorem ut se extolleret, quod fuit avariciam. Dicit etiam Augustinus quod mulier potuit putare Deum

28 p. 60, l. 3-17 (omet p. 60, l. 17-24).
29 p. 61, l. 8-13 (omet p. 61, l. 14-20 ; ordre modifié).
30 p. 61, l. 4-8 (ordre modifié).
31 p. 61, l. 1-3 (pour p. 61, l. 4-13, voir n. 29 et 30).
32 addition en rapport avec p. 49, l. 4-9.

invidere sibi divinitatem, quod, si cogitasset, esset ei maximum peccatum. Sed nec Augustinus omnino affirmat nec nos affirmamus. In hoc etiam mulier peccavit quod virum peccare coegit. Vir autem in hoc peccavit quod cibum a Deo interdictum scienter commedit. Peccavit etiam in hoc quod magis voluit obedire uxori quam creatori. Peccavit etiam in hoc quod mulierem, cujus caput erat et quam regere debebat, non redarguit. Sed in hoc vir minus peccasse dicitur quia quod diabolus promittebat falsum esse credidit nec illud appetiit et, quia mulierem sibi in auxilium datam offendere noluit, ideo utrumque facere disposuit et honorem uxori gerere et peccatum suum per poenitentiam corrigere et, quia spem habuit in misericordia Dei, ideo etiam minus peccasse dicitur. Mulier dicitur esse seducta, non quod ignoranter peccaverit, sed, quia hoc diabolus promittebat, quod essent scientes sicut dii verum esse credidit[33]. Quod Apostolus dicit : Vir non est seductus, sic est determinandum : non est seductus prior, sicut mulier fuit, vel non est eo modo seductus quo mulier[34]. Et notandum est quod a quibusdam dicitur virum quantum ad propriam personam in avaritia et in vana gloria non peccasse[w] quia, quod diabolus promittebat, falsum (f. 168v) esse credidit et non appetiit. Sed, quia mulieri in illis peccanti consensit, ideo in illis peccasse convincitur[35].

Quaeritur si Adam comedendo contra[x] voluntatem Dei fecit. Quod plane conceditur quia fecit contra voluntatem Dei et praeceptum erat secundum voluntatem Dei et ita, quod fuit contra praeceptum, fuit contra voluntatem Dei. Sed opponitur quia Psalmista dicit : Omnia quaecumque voluit Dominus fecit. Et Apostolus dicit : Voluntati ejus quis resistit quasi nullus? Et secundum hoc Adam non fecit contra voluntatem Dei[36]. Sed antequam illud solvamus, videndum est quot modis accipiatur voluntas Dei. Voluntas Dei accipitur pro dispositione Dei, sicut cum dicitur : Omnia quaecumque voluit, id est disposuit, Dominus fecit. Et Apostolus : Voluntati, id est dispositioni, ejus quis resistit? Accipitur etiam voluntas Dei pro praeceptis Dei. Et, quando accipitur voluntas Dei pro praecepto, tunc bene dicitur : Adam fecit contra voluntatem, id est contra praeceptum, Dei ; quando vero accipitur voluntas Dei pro dispositione, tunc non est dicendum quod Adam fecerit contra voluntatem Dei, sed sic fecit contra voluntatem Dei, id est contra praeceptum, et non fecit contra voluntatem Dei, id est contra dispositionem. Accipitur etiam voluntas Dei alio modo, pro illa voluntate scilicet quam fecit in sanctis. Et secundum hanc acceptionem dicitur : quaedam voluntas bona est contraria divinae voluntati, quae bona est, ut patet in hoc exemplo.

33 p. 61, l. 21 — p. 62, l. 10.
34 p. 62, l. 15-21 (ordre modifié).
35 p. 62, l. 11-14 (pour p. 62, l. 15-21, voir n. 34).
36 p. 62, l. 22-27.

w peccasse] pecasse. x contra] et contra *a.corr.*

Bonus filius vellet patrem non mori et illa voluntas bona est quae est ex pietate, et voluntas Dei est ut pater ille moriatur, et ita voluntas filii illius est contraria voluntati Dei et utraque bona est. Iterum invenitur mala voluntas concordans divinae voluntati bonae hoc modo. Filius malus vellet patrem mori ut haberet ejus divitias ; eodem modo Deus vult illum mori ; et ita mala voluntas mali filii est concordans bonae voluntati Dei. Et debemus notare quod voluntas Dei accepta pro dispositione sic dividitur : alia efficiens, alia permittens. (f. 169) Et hoc confirmat Augustinus in Enchiridion dicens : Nichil fit nisi quod omnipotens fieri voluntate vel efficiente vel fieri permittente, judicio quandoque manifesto, quandoque occulto, semper autem justo. Sciendum est etiam quod Apostolus ait quasi procedat de ista propositione : Omnia quaecumque voluit fecit, et facit assumptionem sic : si Deus omnes homines vult salvos fieri, et inde videtur sequi : ergo omnes homines salvi sunt ; sed non sequitur quia vult ibi diversis modis accipitur et illud quod dicit Apostolus sic determinatur : Deus vult omnes homines salvos fieri, id est aliquos de omni genere hominum, vel aliter : omnes vult salvos fieri, neminem cogit dampnari[37]. Sic etiam voluntas humana dividitur : alia approbans, alia appetens. Approbans est quae approbat esse bonum et nobis esse malum. Et de illa dicit Apostolus : Velle adjacet mihi. Et debemus notare quod approbans est semper iners per se, nisi apponatur gratia. Appetens est voluntas quae appetit dulcia[y] et refugit amara. De ista voluntate Dominus Petro in Evangelio loquitur dicens : Cum autem senueris, e<xtendes> m<anus> t<uas> et aliud te c<inget> e<t> d<ucet> quo t<u> non vis. Hic egit de appetenti voluntate, quae refugit amaritudinem passionis[38]. Et de eadem Dominus dicit : Verumtamen non sicut ego volo, sed s<icut> t<u> v<is>[39].

Notandum est nobis quod quidam vocant peccatum Adae concupiscentiam ideo, quia cibum interdictum concupivit. Quidam autem alii, etiam Apostolus, quia per inobedientiam commedit, ipsum peccatum inobedientiam vocant. Et notandum quod, licet una commestio fuerit, tamen in sex peccavit : in superbia, in sacrilegio, in homicidio, in fornicatione, in furto, in avaritia. In superbia peccavit, quia se aequari Deo concupivit. In sacrilegio, quia sacram rem, qui templum Dei erat, a sacro, id est a Deo, eripuit, et non se solum, sed et omnes successores suos. Et de illa rapina per Salmistam dicitur in persona Christi : Quae non rapui tunc exsolvebam. In homicidio, quia se et omnes suos successores (f. 169v) ad dissolutionem corporis et animae praecipitavit. In fornicatione,

37 p. 63 — p. 65, l. 6, très modifié et simplifié.
38 p. 65, l. 7-16.
39 addition.

y dulcia] *add. sec.m.*

quia animam suam per peccatum diabolo contingens a Deo fornicari coegit. In furto, quia alienam rem quasi latenter a Deo eripuit. In avaritia, quia majorem scientiam quam haberet ad se efferendum concupivit[40].

Et notandum est quod homo non ex se, sed ex diaboli suggestione peccavit. Diabolus vero ex propria voluntate peccavit. Inde Psalmista orat removeri a se peccatum quod est a se, id est ex propria fragilitate, et[z] peccatum per suggestionem dicens : Non veniat mihi pes superbiae, id est[aa] peccatum quod fit ex me, et manus, id est suggestio, peccatoris, id est diaboli, non moveat me[41].

Sciendum est etiam quod hoc quod sancti dicunt liberum arbitrium pro peccato primi hominis esse depressum sic est intelligendum. Est depressum, id est pronius et proclivius factum ad peccatum, et hac ratione quia, antequam homo peccaret, non erat in eo fomes peccati, id est fragilitas carnis, et gratia Dei familiarius ei inhaerebat et ideo liberius poterat se erigere ad bonum ; sed, quia post peccatum non habuit ita sibi adjunctam adjutricem gratiam et in se habuit fomitem peccati, ideo dicitur esse depressum liberum arbitrium, id est proclivius ad malum[42].

Et, quia peccaverunt, ideo ejecti sunt de paradiso et ibi potuit dici quod ante diluvium Dominus dixisse legitur : Poenitet me fecisse hominem. Sed quomodo hoc sit intellegendum, si nos dicamus quod poenitentia et permutatio et motus animi sit in Deo. Hoc contra auctoritate est Jacobi apostoli dicentis : Apud Deum non est transmutatio n<ec> v<icissitudinis> o<bumbratio>. Sed est intelligendum : permutatio quae est in rebus est poenitentia Dei, nec tamen omnis, sed illa quae est facta contra omnem opinionem hominum, illa poenitentia Dei potest dici. Et ita poenitentia fit de bono ad malum, ut ista quando (f. 170) Adam ejectus est de paradyso fuit de bono ad malum. Aliquando fit de malo ad bonum[ab], sicut conversio gentilium, quae permutatio fuit facta contra opinionem hominum et fuit de malo ad bonum. Et ita exponitur : Poenitet me fecisse hominem, id est ego mutabo quod ego feceram de homine[43].

Quaeritur quare Deus hominem creaverit, cum eum ante casurum cognoverit. Et nos dicimus quod ideo illum creavit, quia scivit eum posse resurgere per poenitentiam et gloria ei dulcior esset post culpam et illi qui inpoenitentes permanerent per persecutionem bonos meliores facerent[ac].

Quaeritur etiam quare filii Adae et successores ejus pro peccato illius debeant dampnari. Si dicantur ideo dampnari quia in illis est originale

40 p. 65, l. 17 — p. 66, l. 7 (omet p. 66, l. 8-25).
41 addition.
42 p. 66, l. 26 — p. 67, l. 9, très partiel.
43 addition.

z et] *om.* aa id est] idem. ab bonum] malum. ac facerent] fierent *a.corr.*

peccatum, videamus quomodo sit in illis. Originale peccatum fuit illa commestio pomi, quae modo in nullo est ; sed non est intelligendum sicuti. Si dicamus : Ille est homicida, non dicimus quod ille actus adhuc sit in eo, sed quod[ad] ille perpetravit actum illum. Ita dicimus quod filii Adae perpetraverunt originale peccatum in Adam quia filii ejus erant in lumbis ejus sicut portio carnis. Et illa particula ab Adam in coitu separata cum esset nimiae parvitatis et quasi X atomorum, illi atomi per quaedam fomenta transierunt in non atomos, ita quod unusquisque transit in non atomum, et facti sunt magna substantia, non ita ut alia sit substantia addita huic substantiae, sed ita est augmentata per quaedam fomenta sicut granum alicujus pomi ponitur in terra. Illud granum augmentatum per quosdam humores transit in virgam. Virga iterum sine addimento alterius substantiae per quosdam humores augmentata transit in magnum arborem. Similiter, sicut Caïn et Abel fuerunt in lumbis Adae et peccaverunt ibi, sic et nos procedentes inde per medios patres et in eo fuimus et in eo peccavimus[44].

Sed quaeritur quomodo aliquis puer procedens de fideli patre et fideli matre, si moriatur (f. 170v) ante baptismum, possit dampnari et inde contrahat originale peccatum, cum illud sit remissum plenarie patri et matri in sacramento baptismi. Quod sancti hoc modo solvunt, quia, sicut granum, cum sit excussum a palea, seminatum generat ex se aliud non sine palea, sed palea involutum, sic et fidelis pater, cum sit mundatus in baptismo ab originali peccato, generat tamen filium originali peccato contaminatum. Sed non videtur solutio esse, immo quaestionis quaedam confirmatio. Solvebatur aliquando etiam hoc modo : fidelis pater duas habet generationes, unam carnalem et aliam spiritualem ; et, quotiens generat filios secundum spiritalem generationem per instructionem et per correctionem et per sacramentum baptismi, totiens generat sine originali peccato ; quando autem generat filios secundum carnalem generationem, tunc illi qui ex carnali concupiscentia, quae peccatum est, generantur in originali peccato nascuntur. Hoc dicunt quidam, sed nulla est solutio, cum eadem remaneat quaestio. Quidam autem alii hoc modo conantur solvere, quia particula illa per concupiscentiam separatur a patre, quae concupiscentia est effectus originalis peccati et est peccatum, et quod peccatum sit habemus ab Apostolo, cum ipse Corinthiis scribens conjugium concedat per indulgentiam, quia nihil conceditur per indulgentiam nisi peccatum ; quia in illo peccato generatur, ideo, si ante baptismum moriatur, ex justitia Dei pro originali peccato dampnatur. Sed huic sententiae hoc opponitur, quod, licet carnalis concupiscentia in qua generatur sit peccatum, tamen non debet

44 p. 67, l. 10 — p. 68, l. 10 (omet p. 68, l. 11 — p. 73, l. 2).

ad. quod] *add.sec.m.*

imputari, quia illud purgatur per bona conjugii. Sed contra hoc dicitur quia homo, cum generat, totus est in turpitudine et in concupiscentia et tamen illi personae quae est in conjugio et in conjugio remanet per bona conjugii condonatur, illi vero particulae quae transit in aliam personam nec in conjugio remanet non con(*f.* 171)donatur et ideo, si ante baptismum moriatur, juste pro originali peccato dampnatur[45]. Nos vero ad solutionem sic accedimus. Quando dicitur quod patri in baptismo originale peccatum condonatur, sic est intelligendum : poena originalis peccati condonatur, non tamen omnis, quia nec famis, nec sitis, nec ipsa corporis et animae dissolutio, id est mors, sed tantum poena post mortem, quae pertinet ad cruciatum et ad aeternam dampnationem, illa condonatur[46]. Quando ipsa persona abluitur in baptismo, tunc condonatur ei poena illa, ita tamen quod non condonatur omnibus partibus quae inmerguntur ibi, nec solis illis quae inmerguntur ibi, sed illis tantum quae in resurrectione erunt una persona cum eo qui baptizatur[47]. Ideo dico non solis illis partibus quae inmerguntur condonari, quia si quis infidelis jam pridem truncatus manu nunc accedat ad baptismum et, postquam baptizatus fuerit, antequam incurrat aliquod grave peccatum si moriatur, nos dicimus manum illam purgatam esse ab originali peccato ideo, quia resurget et in resurrectione erit una persona cum eo a quo fuerat truncata[48]. Nec omnibus illis partibus quae sunt in baptismo condonatur, quia, illi parti quae in carnali generatione ab ipso patre separatur ad hoc ut sit persona alia ab ipso patre, illi non condonatur et ideo puer qui est illa[ae] particula, si moriatur ante baptismum, juste dampnabitur[49].

Sciendum est etiam quod, si quidam infidelis modo baptizaretur[af] et statim antequam peccaret truncaretur pede et postea homicidium perpetraret, si moreretur inpoenitens ipse dampnaretur et pes, qui truncatus nichil peccati commiserat, resurgens cum eo in unam personam post resurrectionem aeternaliter dampnaretur[50].

Quaeritur etiam quare illa particula quae a patre separatur contrahat originale peccatum vel statim quando separata est, id est ante animationem, vel tantum post animationem, cum intervallum sit inter separationem et ejus animationem. Si dicatur ante (f. 171v) animationem fuisse ibi peccatum, inconveniens videtur esse quod res inanimata vel peccaverit vel peccatum habeat. Iterum si dicatur tantum post animationem habuisse peccatum, non videtur verum, cum anima nova creata pura et

45 p. 73, l. 3-29, développé.
46 en rapport avec p. 74, l. 9-12 (ordre modifié).
47 addition.
48 p. 73, l. 30 — p. 74, l. 2.
49 addition.
50 p. 74, l. 2-8 (pour p. 74, l. 9-12, voir n. 46).

ae illa] *add.sec.m.* af baptizaretur] baptizetur *a.corr.*

ab omni peccato immunis sit infusa illi corpori. Sed nos dicimus quod ante animationem fuit ibi originale peccatum, non quod in hoc statu peccaverit, sed antequam a massa patris esset separata habens statum animatum peccaverit, sicut, si quis homicida moreretur, recedente anima persona ibi jacens diceretur homicida ideo, quod in alio statu homicidium perpetrasset[51].

Quaeritur etiam si actualia peccata patrum fiant filiis[ag] originalia. Unde a diversis diversae habentur sententiae. Illi qui dicunt quod actualia peccata patrum filiis non fiant originalia habent has auctoritates sibi consentientes : Filius non portabit i<niquitatem> p<atris> ; quae ab aliis sic exponitur : Filius regeneratus sacramento baptismi non portabit, id est non punietur, propter iniquitatem patris. Iterum confirmant illud hac auctoritate : Anima quae peccaverit i<psa> m<orietur>; sed alii sic exponunt : anima quae p<eccaverit> i<psa> m<orietur>, id est dampnabitur non solum pro suo peccato, sed pro illo quod contraxit a patre. Iterum idem sic confirmant : si actualia peccata patrum fiant filiis[ah] originalia, tunc quanto fiunt posteriores filii, tanto fiunt miserabiliores ; quod ita solvitur : post quartam generationem patrum peccata remittuntur filiis ex misericordia Dei ne posteriores filii nimia sarcina peccatorum premerentur[52]. Iterum illi qui actualia peccata patrum filiis dicunt fieri originalia praetendunt hanc rationem : sicut aliquis perpetrato homicidio inpoenitens remanens filium generaret, puer ille, si ante baptismum moreretur[ai], pro homicidio patris juste dampnaretur, quia (f. 172) caro illius pueri in patre homicidium perpetravit, sicut caro Cain in Adam peccavit et quod in Adam fuit actuale in Cain fuit originale[53]. Sed illi qui nolunt actualia patrum filiis originalia dicunt quod Adam plus peccavit, quia non peccavit per ignorantiam, cum magnam de Deo et de rebus haberet cognitionem, nec peccavit per fragilitatem, quia nondum in eo erat fomes peccati, id est languor naturae, et liberum ejus arbitrium per gratiam Dei sibi[aj] praesentem magis erigeretur ad bonum. Augustinus etiam dicit quod peccatum tantum fuit quod etiam naturam mutavit, quia homo prius factus est talis qui posset non mori ; pro peccato vero ita mutata est natura illius quod postea potuit mori. Et ideo non videtur esse ratio, si peccatum Adae sit filiis originale, quod ideo actuale homicidium alicujus fiat filio illius[ak] originale[54]. Similiter ad hoc confirmandum adducunt hanc Prophetae auctoritatem : Puniam peccata patrum in filios imitantes et consentientes patribus usque in terciam et

51 p. 74, l. 12-18.
52 p. 74, l. 19 — p. 75, l. 5, en termes presque identiques.
53 addition.
54 p. 75, l. 5-12 (omet p. 75, l. 12-15).

ag filiis] illis. ah filiis] illis. ai moreretur] moretur *a.corr.*
aj sibi] *add.sec.m.* ak filio illius] filiisllius *a.corr.sec.m.*

quartam generationem. Ideo praetermisit primam et secundam, quia de illis constabant. Ideo etiam de tercia et quarta generatione dixit ut per terciam et quartam intellegeretur septenarius qui constat ex ternario et quaternario, quia per septenarium universitas intelligitur, quasi diceret : Puniam peccata in terciam et quartam generationem, id est universa peccata filiorum imitantia patres in nequitia puniam. Ideo etiam usque in quartam voluit punire quia usque in illam generationem patres filios qui eorum imitatores essent videre consueverunt. Adducunt etiam hanc auctoritatem : Patres commederunt uvam acerbam et dentes filiorum opstupuerunt[55]. Quod iterum ab aliis sic exponitur : Patres c<ommederunt> u<vam> a<cerbam>, id est commiserunt peccatum et filii eorum corporali poena punientur. Quod autem illud de corporali poena sit intelligendum habemus ex Ezechiele, qui longe praevidens (f. 172v) tempus gratiae sic de tempore gratiae prophetavit : Vivo ego, dicit Dominus ; non erit ultra in Israel ; patres commederunt u<vam> a<cerbam> e<t> d<entes> f<iliorum> o<pstupuerunt> ; quod sic est intelligendum : sicut in tempore legis bonis patribus temporalia bona retribuebam et econtra malos filios pro malitia sua poena temporali[al] afficiebam, sic non erit ultra, id est in tempore gratiae, sed potius bonis spiritualia bona retribuam, malos aeterna poena afficiam et dampnabo. Sic[am] igitur illa auctoritas intellecta de corporali poena non cogit illos qui negant actualia patrum fieri originalia filiis[56]. Sed Augustinus videtur hoc astruere in Enchiridion dicens peccatis parentum filios obligari ; non tam primorum, id est Adae et Evae, quam eorum ex quibus nati sunt non improbabiliter dicitur[57]. Iterum in Propheta super versum : Ecce enim in iniquitat<ibus> c<onversus> s<um>, idem exponens dicit quod, nisi Psalmista simul cum originali de actualibus intellexisset, posset dicere : In iniquitate conceptus sum e<t>i<n> p<eccatis> c<oncepit> m<e> m<ater> m<ea>[58]. Sed sciendum est Augustinum nusquam hoc ex se plene affirmare et nos eum sequentes dicimus hoc esse timendum, non tamen temere asserendum.

Sed modo sequitur si anima Adae propagata sit in filiis Adae sicut et caro ipsius et si anima nostra traducatur ex anima ipsius sicut et caro nostra. Unde diversae habentur sententiae. Illi qui dicunt animam non traduci hoc ostendunt ex ratione et auctoritate. Ratione sic. Si anima traducitur, vel traducitur tota vel per partes. Si tota traduci concedatur, istud inconveniens est. Unde sequitur quod eadem anima cum Christo

55 p. 75, l. 17 — p. 76, l. 1 (omet p. 76, l. 1-2 ; ordre modifié).
56 addition.
57 p. 75, l. 15-17 (pour p. 75, l. 17 — p. 76, l. 3, voir n. 55).
58 addition.

al temporali] *add.sec.m.* am Sic] Sicut.

erit in aeterna beatitudine et in inferno in aeterna dampnatione. Iterum nec per partes traduci potest, quia non habet partes in quantitate ita quod sint ejusdem naturae cum ipsa. Sed dicitur tantum quasdam potentiales habere partes[an]. Ista obviat illis qui dicunt animam esse ex traduce. Similiter auctoritas Prophetae videtur illis obviare cum dicit : Qui finxit singillatim corda eorum .(f. 173) Quod a nostris sic exponitur : Qui finxit, id est creavit, corda, id est animas, eorum, per se et sine corpore et non insimul omnes animas sicut philosophi dicebant. Hoc etiam confirmant auctoritate Apostoli in Epistula ad Hebraeos dicentis : Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur eos et non multo magis obtemperabimus patri spirituum, id est animarum? Hic Apostolus vocat homines patres carnis quia caro filiorum traducitur ex patribus ; Deum autem vocat patrem spirituum quia cotidie creat novas animas. Auctoritas etiam Jeronimi adeo confirmat istam sententiam ut etiam sub anatemate ponat illos qui animam ex traduce esse confirmant. Econtra illi qui dicunt illam traduci dicunt non esse veram illam consequentiam, si traducitur vel tota vel per partes. Dicunt quod traducitur, sed neque tota neque per partes et hoc ostendunt per similitudinem istam : sicut de uno cereo lumen traducitur ad multos cereos nec tamen totum traductitur, cum ibi illud remanere videamus, similiter nec per partes traducitur, cum totum et integrum remanere videatur. Sed postea secundum istam sententiam inquiritur si traducatur carni conjuncta, id est illi semini patris, vel non conjuncta. Sed hoc nulla potest videre sententia quomodo non conjuncta semini traducatur. Si autem dicatur traduci conjuncta carni, tamen inquiritur si quotienscumque generatio fit anima sit conjuncta illi particulae quae a patre separatur vel non semper sit conjuncta. Si dicatur non semper esse conjuncta, quaeritur quare uno tempore magis sit conjuncta quam alio tempore, quod non leviter solvitur. Si dicatur semper esse conjuncta, opponitur hoc quod multa semina sint irrita et illa quae sunt irrita dicuntur reverti ad substantiam patris in resurrectione. Animae vero quae essent in illis seminibus aut essent sine corporibus in resurrectione aut reverterentur ad alias animas a quibus traductae essent, quod omnibus modis inpossibile esse videtur. Auctoritas (f. 173v) etiam videtur velle quod anima non semper sit conjuncta illi semini, sed tantum postquam susceperit formam hominis. Dicit enim Moyses in Lege quod, si aliquis percusserit mulierem praegnantem et pro illo ictu illa abortiverit et illud abortivum formatum fuerit, reddet animam pro anima ; sin autem nondum formatum fuerit, multetur pecunia. Et hic videtur Moyses affirmare quod, antequam formatum sit, non sit ibi anima. Et sancti hunc locum exponentes in hoc ei consentiunt. Sed huic sententiae opponitur quod, nisi esset animata

an partes] partas.

particula illa, quomodo tunc posset augmentari vel crescere[59]? Sed phisici dicunt quod ex calore matris augmentatur et crescit[60]. Nos igitur auctoritati sanctorum consentientes animam ex anima traduci posse negamus, sed Deum omnium creatorem novas cotidie animas creare et eas corporibus infundere credimus et confirmamus[61].

Sed quaeritur si anima istius pueri pura et munda a creatore creata est, si etiam, postquam infusa est corpori[ao] pueri istius, post dimidiam horam puer sine baptismo moriatur, pro qua justitia debeat ipsa dampnari. Ad cujus quaestionis solutionem quidam innituntur sic accedere. Deus in principio ordinavit se homini daturum officium generandi ut sic per hominis generationem corpora ex corporibus propagarentur ; ipse autem per se animas creare proposuit ad hoc ut ipsae corporibus unitae in unam personam vel simul mererentur gloriam vel simul cum ipsis corporibus dampnarentur. Homo, cui ipse officium generandi imposuerat, ex propria voluntate officium sibi a Deo injunctum corrupit et mutavit. Ipse vero, qui est inmutabilis, secundum propositum suum novas cotidie animas creat et infundit eas corporibus ut, sicut in principio proposuit, vel anima cum ipso corpore mereatur gloriam (f. 174) vel cum ipso praecipitetur ad poenam. Sed in hac solutione videntur affirmare propositum Dei esse injustum[ap]. Cum enim Deus corruptionem corpori futuram praenoverit, injustum fuit eum proponere ut eam corpori corrupto ideo infunderet ut ipsa pura et innocens pro ejus corruptione dampnaretur[62]. Alii autem hoc modo solvunt. Verum est quidem quod Deus mundam creavit animam, sed in creatione dedit ei liberum arbitrium et dedit ei scientiam non tamen ita perfectam quod posset scire se pro corporis corruptione esse puniendam ; et, quia hoc nescivit[aq], ideo ipsa illecta dulcedine carnis ex libero arbitrio voluit incarnari et, quia voluit incarnari et in ipsa carne non promeruit gloriam, ideo caret gloria[63].

Si autem quaeritur[ar] cur patiatur poenam, cum non promeruerit eam, dicimus eam vel nullam vel parvam sustinere poenam. Et huic sententiae attestatur Augustinus dicens : Mitissima poena est eorum qui nichil praeter originalia commiserunt[64].

Imponitur Guillelmo Catalaunensi episcopo quod aliquando dixerit

59 p. 76, l. 3 — p. 77, l. 2.
60 en rapport avec p. 77, l. 3-4, mais en termes différents.
61 addition servant de conclusion.
62 p. 77, l. 4-9.
63 en rapport avec p. 77, l. 10-14, en termes différents.
64 p. 78, l. 1-3 (omet p. 78, l. 4 — p. 80, l. 12 ; ordre modifié).

ao corpori] copori.
ap injustum] justum *a.corr.*
aq hoc nescivit] omnes sciunt *a.corr.sec.m.; passage marqué d'un r i.m.*
ar quaeritur] *add.sec.m.*

neque in anima noviter creata neque in corpore ante animationem fuisse peccatum, sed ex conjunctione corporis nasci in anima quandam qualitatem quam vocabat habilitatem non resistendi malis motibus et istam talem habilitatem dicebat esse peccatum et pro isto peccato dicebat animam carere gloria. Sed hoc videtur esse contra auctoritatem sanctorum. Sancti etenim dicunt quod animae eorum qui sine baptismo ante tempus discretionis moriuntur pro nullo alio peccato nisi pro originali moriuntur. Ista autem talis habilitas non potest esse originale peccatum, quia originale peccatum tantummodo est commestio pomi et inobedientia parentis primi[65].

Sciendum est quod homo pro peccato suo iram Dei sibi contraxit et sese potestati diaboli mancipavit. (f. 174v) Iram Dei contraxit, quia Deus eum pro peccato dampnat et punit. Sese potestati diaboli mancipavit, quia diabolus eum de peccato ad peccatum impellens aeternae dampnationi alligavit. Fuit igitur aliquid offerendum pro eo, ut et Deum sibi placaret et diaboli potestatem a se excutere valeret. Sed, si inrationabilis hostia pro homine offerretur, cum homo se rationalem creaturam suo creatori eripuisset et se diaboli potestati[as] mancipavisset, inrationalis hostia, ut pote tanto sacramento indigna et insufficiens, nec hominem Deo conciliaret nec eum a diaboli potestate liberaret. Si vero rationalis creatura homo pro homine offerretur, cum homo, qui se Deo eripuit, ante peccatum mundus fuisset, post peccatum vero inmundus, hostia inmunda potius Deum offendere quam placare valeret. Fuit igitur invenienda talis hostia quae et homo esset et plus aliunde quam ex homine virtutis et dignitatis haberet. Si vero ad faciendam dignam hostiam angelus homini[at] in una persona uniretur, cum esset contra diabolum pugnaturus sicut Christus contra eum pugnavit, et angelus ex sua natura posset cadere sicut et ille qui dignissimus eorum fuerat corruit ex sua voluntate, cum etiam ipse angelus carnis fragilitate obsessus ante fragilitatem maxime sibi contraheret, illius dolosi hostis temptationibus nullatenus resistere posset. Hoc igitur videns mira et ineffabilis Dei clementia Verbum suum in immaculato beatae Virginis utero carni uniri disposuit, ut humanitas conjuncta divinitati esset sufficiens hostia quae per mortem suam et diaboli potestatem conculcaret et hominem ad caelestis patriae beatitudinem revocaret[66].

Notandum est quod istae duae virtutes, fides et spes, in hoc conveniunt quod utraque habetur de re invisibili, sed in hoc differunt[au] quod fides habetur et de re bona et de re mala. Fides namque habetur de malitia

65 p. 77, l. 15-16, très développé (omet p. 77, l. 16-18 ; pour p. 78, l. 1-3, voir n. 64).
66 addition.

as potestati] *sec.m.corr.* servituti.
at homini] hominem *a.corr.sec.m.*
au differunt] differt *a.corr.sec.m.*

Luciferi, qui[av] propter invidiam et superbiam suam corruit. De bona etiam re habetur[aw] sicut de Deo, (f. 175) qui sola bonitate sua in principio cuncta creavit. Habetur etiam fides de praeteritis et futuris. De praeteritis, sicut de Incarnatione et Passione Domini. De futuris, sicut de futuro judicio et futura resurrectione[67]. Habetur etiam fides de re pertinente ad eum cujus est fides et de re pertinente ad alium. De re pertinente ad se, sicut quando aliquis habet fidem de sua resurrectione[ax]. De aliena, sicut quando aliquis habet fidem de dampnatione diaboli. Spes vero tantum habetur de bono et tantum habetur de re futura et de re pertinente[ay] ad eum cujus est spes. Quae etiam sic diffinitur[68]. Spes est fiducia futurae beatitudinis habita ex gratia Dei et quibusdam meritis praecedentibus. Et ideo additur hoc, quia sine meritis si habeatur non est dicenda spes[az], sed praesumptio[69]. Fidem etiam demonstrat Apostolus per quosdam effectus dicens : Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentum. Hic non describitur fides, sed ostenditur quos effectus habeat[70]. Quae tamen a quibusdam sic diffinitur. Fides est certitudo habita de invisibilibus rebus sine dubitatione eorum quae ad salutem pertinent. Quam si quis adultus habuerit[ba] sine operibus caritatis, nichil ei confert ad salutem[71], quia hoc dicit Apostolus : Fides sine operibus mortua est[72].

Caritatem vero diffinit Augustinus in libro de Doctrina christiana dicens : Caritas est appetitus animae ad fruendum Deo et se diligendo[bb] et proximum propter Deum. Sensum autem istorum verborum quidam explanare cupientes caritatem diffiniunt sic : Karitas est motus animi ad diligendum Deum et se et proximum propter Deum. Ideo additur propter Deum, quia, si aliquis diligat Deum pro aliquo temporali praemio, illa talis dilectio non est dicenda caritas ; si etiam aliquis pro dilectione Dei expectaret praemium aeternam beatitudinem et illam putaret esse aliquid diversum a Deo, non diceretur habere caritatem, sed esset dicendus mercennarius[73].

De caritate vero diversae habentur sententiae. Quidam enim dicunt ordinem habendum in caritate ita quod pater eorum et mater et alii propinqui magis sunt diligendi. (f. 175v) Alii vero dicunt ordinem non esse servandum in affectu caritatis, sed omnes homines aequaliter esse dili-

67 en rapport avec p. 80, l. 18-23 (ordre modifié).
68 addition.
69 p. 80, l. 24-26 (omet p. 80, l. 27-29 ; ordre modifié).
70 p. 80, l. 12-18 (pour p. 80, l. 18-29, voir n. 67 et 69).
71 addition.
72 p. 80, l. 30 (omet p. 80, l. 30 — p. 81, l. 7).
73 p. 81, l. 7-12.

av qui] quae. aw qui propter invidiam...habetur] *add.sec.m.*
ax resurrectione] resurectione. ay re pertinente] reparatione. az spes] *add.*
ba habuerit] fuerit *a.corr.* bb diligendo] *add.sec.m.*

gendos affirmant ; in effectu[bc] vero ipsius caritatis ordinem servandum existimant. Sic autem ordinem in effectu[bd] servandum[be] dicunt, quod, cum nostra ad hoc non sufficiant ut omnibus indigentibus necessaria possimus impendere, maxime saltim patri et matri et illis propinquis quibus possumus necessaria impendere[bf] debemus, ita tamen ut hanc habeamus voluntatem quod libenter omnibus impenderemus si facultatem haberemus. Sed istis qui dicunt ordinem esse in affectu caritatis opponitur istud praeceptum : Diliges proximum tuum sicut te ipsum, quod videtur contrarium isti sententiae. Quod praeceptum illi qui tenent istam sententiam sic exponunt : Diliges pro<ximum> t<uum> s<icut> t<e> ipsum, id est in his in quibus diligis te ipsum, id est [bg], sicut in nobis[bh] diligimus primam generationem et conservamus ministrando nobis victum et vestitum, sic in proximo primam generationem conservare debemus[bi] ministrando illi victum et vestitum ; secundam etiam generationem debemus primum in nobis conservare et postea, ut proximus eam in se conservet, exemplum bonae operationis et correctionem debemus ei adhibere[74].

Quaeritur autem si aliquis qui semel habuerit caritatem possit carere ea et dampnari. Unde diversae habentur sententiae[75]. Quidam enim dicunt quod, postquam habuerit aliquis caritatem, amittit eam et dampnatur. Dicunt enim quod, quando aliquis tirannus compatitur miseris, facit opera caritatis et ita habet caritatem et postea quandoque dampnatur[76]. Hanc etiam sententiam laborant confirmare auctoritate Apostoli ubi dicit : Scimus quoniam diligentibus d<eum> o<mnia> c<ooperantur> i<n> his qui s<ecundum> p<ropositum> v<ocati> s<unt> s<ancti>. Per istam determinationem quae hic apponitur volunt habere quod non omnibus diligentibus, id est omnibus habentibus caritatem, cooperentur in bonum, sed illis tantum qui vocati sunt sancti. Et (f. 176) ex hac auctoritate volunt habere quod quidam, postquam habuerint caritatem, amittant eam et dampnentur. Illi vero qui tenent contrariam sententiam hanc litteram, scilicet his qui secundum propositum vocati sunt sancti, faciunt expositionem praecedentis litterae et confirmant suam sententiam[77]. Sed quod numquam amittat eam[bj] aliquis postquam semel habuerit, istis auctoritatibus. Dominus dicit in Evangelio : Omnis qui audit verba haec et facit ea assimilabitur viro

74 addition en rapport lointain avec p. 81, l. 13 — p. 82, l. 18.
75 p. 82, l. 19-21.
76 p. 83, l. 11-13 (omet p. 83, l. 14-15 ; ordre modifié).
77 p. 83, l. 16-23.

bc effectu] affectu. bd effectu] affectu. be servandum] servare *a.corr.sec.m.*
bf impendere] *corr.*ministrare. bg in his in quibus...id est] *add.* bh in nobis] *add.*
bi debemus] *om.* bj amittat eam] amittat amittat eam (eam *exp.*).

sapienti qui ae<dificavit> d<omum> s<uam> s<uper> p<etram>[bk] et descendit pluvia et venerunt flumina, f<laverunt> v<enti> et <irruerunt> in d<omum> il<lam> et non c<ecidit>; f<undata> enim erat supra firmam petram[78]. Alii vero determinant sic : qui aedificavit usque ad finem vitae. Sed haec determinatio non valet, quia istae impugnationes contra aedificium caritatis fiunt ante finem vitae, quia post mortem nichil sequitur nisi remuneratio sola[79]. Auctoritas alia est Prophetae ubi dicitur : Justus cum ceciderit non collidetur q<uia> d<ominus> s<upponit> m<anum> s<uam>. Hic videtur affirmare Psalmista quod, postquam aliquis habuerit caritatem, quae sola justum facit, numquam amittat eam nec[bl] dampnetur[80]. Est etiam alia auctoritas satis evidens de tunica Domini, quae, cum alia vestimenta dividerentur, ipsa indivisa permansit, per quam Christus unitatem Ecclesiae voluit significari, quam etiam firmissimo caritatis vinculo alligatam totius scissurae idem Christus vult semper esse expertem. Augustinus super hunc versum : Diviserunt sibi vestimenta mea et s<uper> v<estem> m<eam> m<iserunt> s<ortem>. Ratio videtur velle ut, sicut caritas unitatem Ecclesiae sine scissura conservat, ita et ipsa caritas sine scissura habeatur, ita scilicet quod, postquam[bm] semel eam aliquis habuerit, nullatenus ab eo scindi possit[81].

Sciendum est etiam omnes qui sunt in unitate Ecclesiae ha(f. 176v)bere fidem operantem per dilectionem, sed non omnes qui habent fidem operantem per dilectionem esse in unitate Ecclesiae. Cornelius enim diu antequam esset in unitate Ecclesiae habuit illam fidem. Et hoc habemus per ramum olivae qui extra archam erat et columba deferente intra archam receptus est. Ramus olivae significat caritatem quae semper viret. Et, sicut oliva est signum pacis, sic caritas efficit veram pacem. Et, sicut columba portavit ramum intra archam, sic Spiritus Sanctus aliquem habentem fidem operantem per dilectionem conjungit Ecclesiae per infinita saeculorum saecula[82]. AMEN.

78 p. 82, l. 21-25.
79 addition.
80 p. 82, l. 29-30 (ordre modifié).
81 p. 82, l. 26-29 (pour p. 82, l. 29-30, voir n. 80 ; omet p. 82, l. 30 — p. 83, l. 10).
82 p. 83, l. 24 — p. 84, l. 13 (pour p. 83, l. 11-23, voir n. 76 et 77).

bk et facit ea assimilabitur] et facit ea alium habitur *a.corr.*
bl nec] et *a.corr.*
bm postquam] priusquam *a.corr.*

L'*INTER OMNES IMPRESSIONES* DE NICOLE ORESME

Au 12e et dernier chapitre du IVe livre de la traduction française du Ciel et du Monde d'Aristote, Oresme conclut son exposé en ces termes : « Et tout ce je suppose sans plus déclarer, comme vérité pure et nécessaire et démontrée en Méthéores, et en un petit tractie qui se commence *Inter omnes Impressiones*, etc., et à ce s'accorde ou concorde toute expérience que l'on peut avoir de ceste chose ».

Aucun parmi les bibliographes anciens n'a fait mention du « petit tractie », et il n'y a à cela rien d'extraordinaire. Car autant qu'on puisse retrouver leur méthode d'investigation, il semble bien que pour établir la liste des œuvres composées par les auteurs médiévaux, ils aient, et c'était de leur part sagesse, consulté les grands fonds antérieurs à la Révolution.

Or un examen minutieux des catalogues anciens permet de déterminer que pas un seul ne signale un traité de ce genre. Et pourtant le texte cité plus haut est formel.

C'est ce que Borchert a d'ailleurs remarqué dans son étude sur le mouvement selon Oresme, où, après allusion au *de Generacione* selon lui perdu, il cite l'*Inter omnes impressiones*, qu'il considère à tout le moins comme inconnu[1].

Menut et Denomy, dans l'édition du Ciel et du Monde d'Oresme rappellent la référence de Borchert, et pensent que selon toute vraisemblance, l'œuvre en question est perdue[2].

Pour ne pas s'en tenir là et orienter des recherches nouvelles, mieux vaut regarder de plus près la traduction du Ciel et du Monde ; des horizons plus précis peuvent surgir d'un tel examen.

Le chapitre XII du livre IV est en effet comme les deux chapitres précédents, du cru d'Oresme : « Sont trois chapitres du translateur »[3].

(1) Borchert (E.), *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. T. XXXI, Heft 3. Munster, 1934, p. 16.

(2) Menut et Denomy, *Maistre Nicole Oresme : Le livre du Ciel et du Monde. — Mediaeval Studies*. Vol. V, 1943. Toronto, p. 230, note 15.

(3) *Ciel et Monde*. Paris B. N. Franç. 1082, fol. 199'.

On ne pourrait d'ailleurs reconnaître Aristote dans l'énoncé suivant : « ... le XII[e] chapitre est en espécial du corps de Jhésuscrist ».

Et, en substance, Oresme s'efforce d'y résoudre un problème d'ordre théologique, à savoir, comment chacun des élus pourra dans l'éternité contempler le Christ glorieux. Voici au surplus tout le passage :

« Aucun tel trop curieux pourrait demander en quelle manière pourra chacun beneuré veoir corporelment ceste humanité devant soy face à face, car il seront très grand multitude. Et donques convendra il que les uns soient devant ceste humanité, les autres à senestre ou desouz, comment ne en quelle disposicion peuent il estre, etc. Et pour répondre à ce, je pensé pieça à une considéracion que je veul exprimer ; et premièrement d'une impression commune que nous appelons l'arquenciel qui est de trois couleurs. Je suppose que toutes ces couleurs et chacune de elle est par toute la nue ou appert cest arc et qui est a ce disposée ; et nietmoins, ces couleurs ne apparent pas a un homme par toute la nue, mais a certaine figure et posicion qui est tele que la ligne droite qui vient du centre du corps du soleil et passe par le ouyl ; selon ymaginacion ceste ligne s'en va tout droit au centre de cest arc ou de la circunférence circulaire dont il est porcion. Et par ceste s'ensuit que deux hommes ne pluseurs, se il ne estoient en ceste ligne, ne peuent veoir cest arc en un meisme lieu ne proprement un arc, et toutevoies un voit aussi comme l'autre et devant sa face se il lui plaist. Et tout je suppose.. » On connaît déjà la suite[4].

On aboutit en effet ainsi, d'une façon peut-être plus rationnelle, à l'« *Inter omnes impressiones* », et non comme ce titre eût pu le laisser supposer, à une incidence météorologique, mais à une incïdence optique, l'auteur tentant par une comparaison familière, sinon d'expliquer, tout au moins de rendre plus accessible l'important problème de la vision béatifique.

Est-ce à dire que l'œuvre recherchée ne traite en aucune manière des phénomènes atmosphériques? Cet aspect est semble-t-il hors de cause lorsqu'il s'agit d'une identification, et l'orientation des investigations peut se résumer ainsi : « Que sait-on d'assuré sur les intentions de l'auteur présumé »?

En toute hypothèse, les comparaisons de textes demeurent fructueuses. Et c'est manifestement dans cet esprit que Lynn Thorndike a récemment publié les résultats de l'examen qu'il a fait du Vaticanus latinus 4082[5]. Il s'agit dans le cas présent des fol. 82'b à 85'a, commençant comme suit :

« Utrum omnes impressiones que sunt in parte superiori aeris regionis sint ejusdem speciei vel ad invicem differant? »

(4) *Ciel et Monde, l. c.*, fol. 202.

(5) Thorndike (Lynn), *Notes upon some medieval latin astronomical, astrological and mathematical manuscripts at the Vatican.* — *Isis*, déc. 1956, vol. 47, part 4, n° 150, p. 391-405.

L'apparentement avec le traité inconnu, ou plutôt non identifié d'Oresme, est à première vue bien tentant. Lynn Thorndike y a sans doute songé, mais ses positions demeurent seulement approchées.

Il s'étonne tout d'abord du jumelage de deux questions tirées, à son sentiment, d'un commentaire des Méthéores[6]. Ne serait-ce pas là plutôt, la marque caractéristique d'un « petit » traité d'une architecture bipartite, coiffant un certain nombre de compartimentations?

Où aboutit en effet la recherche d'identification menée par Thorndike? Face à la question énoncée plus haut, il ne présente qu'un seul élément de comparaison, Duns Scot, Opera omnia, Météores, Livre I, Question XV : « Utrum omnes impressiones ignite sint ejusdem speciei specialissime? »[7]

Quant au deuxième volet du dyptique ainsi intitulé : « Consequenter queritur utrum natura cometarum sit celestis vel elementalis », Thorndike renvoie au manuscrit latin 15156 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 247 : « Utrum cometa sit de natura celi vel elementari », manuscrit dont il a précédemment attribué la paternité à Oresme[8].

Néanmoins, et sans doute à cause de l'impression première résultant de la juxtaposition de deux questions qu'il considère comme originairement isolées, il ne se croit pas en mesure de percer l'anonymat de leur auteur[9].

Doit-on observer à tout prix la même réserve, ou tenter d'avancer un nom d'auteur, en mettant en lumière d'autres points d'imbrication?

Il n'est pas inutile de rappeler que la première des questions relatives aux « Impressiones ignite », se retrouve sous la plume de Buridan[10]. Et ce rapprochement a peut-être la valeur d'une orientation. Car, s'il faut en croire Duhem, citant d'ailleurs Jean Hennon à l'appui de son assertion, les Météores habituellement attribuées à Duns Scot seraient l'œuvre bien postérieure de Simon Tunsted, puisque composées en 1360[11].

Toujours avec Duhem[12], et aussi avec Balée[13], il est permis de chercher une résonnance du côté de Thémon le fils du Juif. En substance, cette floraison de solutions identiques caractérise, avec une époque, une tendance d'école. Or cette tendance est plus particulièrement accusée avec

(6) Thorndike, *l. c.*, p. 397 : « Among the other anonymous tracts are two questions which I do not remember having encountered elsewhere separately, but which may be taken from some commentary on the Meteorology of Aristotle ».

(7) Thorndike, *l. c.*, p. 398, n. 36.

(8) Thorndike, *l. c.*, p. 398, n. 37 ; et pour l'identification de l'auteur. — *Isis*, déc. 1955, vol. 46, part 4, n° 146 : « More questions on the Meteorologica », p. 357-360.

(9) Thorndike, *l. c.*, p. 398 : « But the *anonymous* author ultimately concludes... ».

(10) Paris, B. N. lat. 14723. Méthéores, Liv. I, qu. 9 : « Utrum omnes impressiones metheorologice ignite sint ejusdem speciei » ou encore, Erfurt ; Amplo. F 334, fol. 81'a.

(11) Duhem (P.), *Les origines de la Statique*. Paris, 1905-1906 ; t. 2, p. 328 et aussi, Duhem (P.), *Archivum franciscanum historicum III*, 1910, p. 626-632.

(12) Thémon le Fils du Juif ; Bulletin italien. T. VI. Avril et juillet 1906.

(13) Balée (P. Ch.) O. F. M., *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1930 p. 168-188.

le deuxième aspect de l'*Inter omnes impressiones* résumé, est-il besoin de le rappeler par cette question déjà énoncée : « Utrum materia cometarum sit celestis vel elementalis ? »[14].

Ici les points de comparaison se multiplient, qu'il s'agisse de Buridan[15], du Pseudo Duns Scot[16], de Thémon le fils du Juif[17], de l'Anonyme B. N. Lat. 6547[18], et même... d'Oresme[19].

Au sujet de ce dernier prend ici place une courte parenthèse. Ses questions sur les Météores ont fait l'objet de plusieurs études fragmentaires ; d'abord d'Heinrich Suter[20], ensuite d'A. Birkenmajer[21], puis de E. Borchert[22], et enfin, tout récemment, de L. Thorndike[23].

Grâce aux indications des trois premiers auteurs cités et aux recoupements possibles avec Paris B. N. lat. 15156, l'identification de ce manuscrit malheureusement mutilé à la fin était facile à établir.

Faut-il ajouter que l'attribution à Albert de Saxe, faite par Birkenmajer, d'Erfurt Ampl. Q. 299, fol. 53 à 103', paraît d'autant plus aventureuse, que ce texte, attribué formellement par le catalogue à Oresme, est nettement proche de Paris B. N. lat. 15156.

On est donc assez à l'aise, après minutieuse comparaison entre tous les textes allégués et celui de l'*Inter omnes impressiones*, pour arrêter son choix sur un nom unique, celui de Nicole Oresme.

Une objection majeure peut toutefois être présentée contre une telle identification ; pas une seule fois, l'Arc-en-ciel, ou en d'autres termes l'Yris, n'est évoqué dans ce dernier traité !

Mais ne s'agit-il pas de rendre plus compréhensible la vision béatifique en s'appuyant sur un thème développé à la fois dans les Méthéores et dans un Traité spécial ?

Or, dans les Méthéores d'Oresme, on retrouve sans difficulté la question

(14) Rome Vat. lat. 4082, fol. 83'a.

(15) Paris, B. N. lat. 14723, fol. 183'. I-13.

(16) Duns Scot, *Opera omnia*. Lugduni, 1639, t. III.

(17) Acutissimi philosophi reverendi magistri Joannis Buridani subtilissime questiones... Et à la suite, Thémon le fils du Juif, Méthéores : I, 12 ; I, 13.

(18) Paris. Anonyme B. N. lat. 6547, fol. 12'b, q. 13 ; fol. 13'a, q. 14.

(19) Paris B. N. lat. 15156, fol. 245 à 251. Liv. I, qu. 13 à 18.

Qu. 13, fol. 145. « Utrum impressiones ignite seu ille que fiunt per inflacionem fiunt naturaliter in aere ».

Qu. 15, fol. 247. « Utrum cometa sit de natura celi vel elementum ».

Qu. 16, fol. 248'. « Utrum cometa sit exalacio callida et inflammata ».

Qu. 18, fol. 250, « Utrum comete significent mortem principum et siccitatem et ventos et motus terre ».

(20) Suter (Heinrich), *Zeitschrift für Mathematik und Physik*. — XXVII. Jahrgang. Leipzig, 1882. Historische-literarische Abteilung, p. 121-126.

(21) Birkenmajer (A.), *Studya nad Witelonem*. Krakau, 1921, *passim*.

(22) Borchert (E.), *Die Lehre von der Bewegung*, p. 60, n. 56 ; p. 71, notes 90 et 91.

(23) Thorndike (L.), *l. c.*, p. 396-397.

au cours de laquelle ce développement trouve place : « Utrum omni hora diei yris possit apparere? »[24]

Elle a, peut-on avancer, servi pour une notable part, de maquette à la théorie illustrant le dernier chapitre du Ciel et du Monde. Et la réponse formulée est au surplus conforme à ce qu'on peut attendre de l'Optique, ou si l'on préfère, de la Perspective du XIVe siècle.

On aurait pu d'ailleurs la pressentir dans l'énoncé d'un problème posé par Buridan lui-même, la question appelant pour ainsi dire la réponse : « Utrum quandocumque apparet iris, ille appareat secundum equalem distanciam et propinquitatem ad oculum, ita quod non sit vicissim notabilis differencia? »[25]

Le point crucial de la démonstration est, sans aucune équivoque possible, le rôle capital joué par rapport à l'œil qui regarde et l'objet contemplé, par ce que l'on appelle maintenant le « rayon visuel », déjà énoncé en termes suffisamment suggestifs.

Et c'est précisément une théorie identique qui dans le « Petit traité » s'applique à la comète. Là, en effet, le rayon visuel se retrouve dans les mêmes conditions d'optique médiévale[26] et l'objectif poursuivi par Oresme y connaît bien l'ampleur recherchée.

Une dernière et minime objection subsiste ! Les manuscrits de la traduction du *de Celo et Mundo* sont unanimes ; le traité cité par Oresme comme œuvre personnelle et antérieure, l'est dans les termes suivants : « *Inter omnes impressiones* »[27].

Dans le Vaticanus latinus 4082 le traité commence, par contre, comme un problème entre mille autres : « Utrum omnes impressiones »... Le copiste, à l'écriture au demeurant soignée, a-t-il commis une erreur ; ou par une discrimination qu'on est en droit de déplorer, se permettant une négligence trop fréquente à son époque, a-t-il de propos délibéré omis le court « prohemium » dont Oresme faisait habituellement précéder toutes ses productions?

A moins que, écrivant en 1405, Pierre de Fita puisqu'il s'agit de lui, n'ait pu consulter qu'un texte déjà privé de son prologue !

Les deux explications sont vraisemblables, mais ne sauraient décourager le chercheur prudent. Mieux encore, la surprise exprimée par L. Thorndike

(24) Paris B. N. lat. 15156, fol. 288', Liv. I, Qu. 20, mutilée. Cf. Erfurt, Ampl. Q. 299, fol. 96, liv. III, Q. : « Utrum Iris possit apparere omni hora diei », et Thémon le fils du Juif, liv. III, qu. 22, beaucoup plus explicite : « Utrum omni hora diei artificialis, oculo existente in superficie orizontis, possit aliqua porcio iridis apparere ubicumque homo vel oculus videntis ».

(25) Erfurt, Ampl. F 334, fol. 150b ; Paris B. N. 14723, liv. III, QU. 17.

(26) Rome. Vat. lat. 4082, fol. 84' col. b : « Utrum idem cometa videatur in eodem, loco celi a diversis hominibus habitantibus in diversis partibus terre habitabilis.

(27) Paris, B. N. Fr. 565, fol. 167'b ; Paris, B. N. Fr. 1082, fol. 202 ; Paris, B. N. Fr. 1083, fol. 121'a ; Paris, B. N. Fr. 24278, fol. 135.

en présence de deux questions juxtaposées, à tout prendre, sans raison apparente, n'est-elle pas la meilleure orientation vers une œuvre homogène, et pour tout dire, vers ce « petit tractie, qui se commence *Inter omnes impressiones* », et dont voici ; — d'après Rome, Vat. lat. 4082, fol. 82'b à 85'a, — le texte intégral.

INTER OMNES IMPRESSIONES

Utrum omnes impressiones que sunt in parte superioris aeris regionis sint ejusdem speciei vel ab invicem differant?

Et arguitur quod differant ad invicem speficice. 1° Ex parte materie. Quoniam non est una materia ex qua fit via lactea et ex qua fiunt comete ; ergo sequitur quod nec erunt eedem impressiones. Antecedens videtur notum pro tanto quia via lactea videtur esse eterna ; comete autem parum durant. Et gratia hujus articuli est talis difficultas.

Utrum scilicet omnium impressionum sit eadem materia?

2° Arguitur sic. Istarum impressionum non est eadem causa agens. Igitur etc. Tenet consequencia, quia diversitas earum arguit diversitatem effectuum. Antecedens apparet, quia forcius agens requiritur pro generatione cometarum quam pro generacione ardentis stipule. Et racione hujus articuli est alia difficultas.

Utrum omnium impressionum eadem sit causa efficiens?

3° Arguitur sic. Istarum impressionum non est idem motus. Igitur etc. Antecedens patet, quia discurrencia sidera moventur deorsum lateraliter, ut constat ; comete autem circulariter moventur sicut ignis. Et gracia hujus articuli erit alia difficultas ;

4° Arguitur sic. Istarum impressionum non sunt eedem figure, ymo varie et varie. Sed non devenimus im cognicionem substanciarum nisi per extrinseca. Apparet igitur quod diversitas figurarum arguit diversitatem in substanciis et formis substancialibus etc. Antecedens tenet, quia alia est figura cometarum et alia est figura dileados et similiter vie lactee. Et hic articulus querit difficultatem ;

5° Arguitur sic. Istarum impressionum, aliqua diu durant et aliqua parvo tempore, ergo etc. Antecedens apparet, quoniam discurrencia sidera parum durant, sed comete diu durant. Et hic erit alia difficultas de causa hujus ;

6° Aguitur sic. Iste impressiones non sunt uno et eodem tempore ; ergo etc. Antecedens apparet, quia via lactea videtur hiemali tempore, scilicet illa dealbata, etc. Sed comete nunquam visi sunt nisi tempore magni estus.

In oppositum est Philosophus, in 1° Metheorum, in principio illius

capituli : « Hujus autem veritatis dicimus », etc. Dicit sic Philosophus, hec enim omnia sunt idem et propter eandem causam ; differant per magis et minus.

In hoc questione erunt quatuor articuli :

In 1°, problema.

In 2°, de quesito.

In 3°, difficultates.

In 4°, ad raciones in contrarium.

Quantum ad primum est hoc problema :

Propter quid est quod ovum coctum faciliter circulariter movetur, ovum autem crudum difficulter?

Respondetur quod quando ovum est coctum, omnes partes tam interiores quam exteriores moventur ad unam distanciam posicionis ad quam motor movebat. Et hoc propter illas partes non esse fluxibiles ut prius, scilicet dum ovum est non coctum. Quia alique partes sint dure ut testa ejus, aliqua fluxibiles. Ideo non omnes moventur ad eandem distanciam ad quam motor movebat ; sicut contingit, girata stipula, moventur ad unam distanciam ad quam aqua non movetur, et hoc de primo articulo.

Quantum ad secundum articulum, in quo querendum est :

Utrum omnes impressiones quarum materia est exhalacio callida et sicca sint ejusdem speciei?

Hanc conclusionem posuit Philosophus in textu. Que conclusio posset clarius declarari. Supposito illo quod probavimus in una questione, scilicet, quod omne quod elevatur ab aliquo est ejusdem speciei cum illo a quo elevatur, modo tum exalacio sit de natura terre et non differat specie a terra per differencias eternales sed solum per actuales. Sequitur ergo propositum, et hoc de 2° articulo.

Quantum ad tertium articulum, pono difficultates. Prima est.

Utrum omnium impressionum sit eadem materia?

Ad quam difficultatem respondetur quod sic, quia omnium istarum impressionum materia est exalacio calida et sicca opposita aquose humiditati, et notanter dico humiditate aquose, quia licet ista exalacio a predicto dicatur sicca, est tamen hujusmodi humida humiditate aerea et unctuosa, et racio est quia omnes hujusmodi impressiones sunt inflammate ignite. Ignis autem non mittitur, nec conservatur, nisi in materia humida humiditate aerea, quoniam humiditas aquosa extinguit ignem et prohibet inflammacionem. Et juxta hoc apparet nobis sepe, quod a locis terre, suppositis patibulis, in quibus homines suspenduntur, apparet de nocte inflammacio, prima hora noctis vel secunda et a cemiteriis. Et hoc pro tanto, quia in die, agendo in corporibus mortuorum, facit fumare materiam unctuosam, elevando illam a corporibus mortuis. Materia unctuosa faciliter in die inflammatur et illam inflammacionem impressam supervenientem retinet per certas horas. Et tunc ista materia

movetur deorsum in modo serpentis, quia flexuose, quia ingrossatur a frigiditate noctis. Et sepe, vetule indicaverunt mortuos corizare, id est trepidare, in patibulis et animas eorum cruciari. Et sepe visum est quod hujusmodi inflammacio applicatur vestibus hominum equitancium de nocte, quia illa materia viscosa est et adheret statim vestibus. Et quia ista materia est multum habilis ad motum, propter suam levitatem, videtur sepe fugere dum homines volunt capere illam, et hoc de prima difficultate.

Secunda difficultas : Utrum omnium hujusmodi impressionum eadem sit causa agens? Ad quam statim respondetur probabiliter quod sic. Et si queratur quod est illud ad quod potest dici quod omne calefactum potest esse causa istarum impressionum, ut est calor solis et aliorum astrorum. Duo tamen in conclusione probabiliter. Pro quo est notandum quod hujusmodi impressiones ignite sub terra, aliquando in superficie terre, infra mediam regionem aeris, juxta tamen eam, et aliquando in media regione, et aliquando in superiori. Et concedunt aliqui, quod in illis partibus, multas de hujusmodi impressiones fieri in spera ignis. Dico bene quod aliquando calefiunt sub terra. Unde in die, contigit sepe juxta nos inflammari exalacionem, et superveniente frigore noctis, ista materia sit inflammata, Fugiens a suo contrario, movetur infra terram et contingit propter frigiditatem hanc exalacionem inflammari. Et ideo volo dicere quod causa efficiens talium impressionum potest esse frigus noctis vel continentis, et hoc nobis apparet evidencius de media regione. In mediam regionem autem, propter frigus ipsius, fiunt fulgura et incensiones, et hoc propter fortem antiperistasim. Nolo ergo dicere absolute, quod calidum sit causa efficiens istarum impressionum, sed eciam frigus.

Tercia difficultas :

Utrum istarum impressionum eadem sit causa finalis?

Respondetur quod sic. Unde scriptum est secundo Physicarum, omnia esse propter nos. Modo ad propositum : pluvie fuerint etenim ut partes terre aride humectentur et fructificent. Et venti fuerint ut dictas aquas, habitas in diversis partibus, latas per ventos ad humectandum multas partes terre que aride essent nisi humectarentur. Comete autem et differencia sidera et hujusmodi impressiones, que sunt de natura ignis, fiunt ut ignis generetur et conservetur in magna quantitate, parens illius nobilitatem et necessitatem. Vita etenim consistit per calidum ; nec licitum est dicere calorem nostri corporis specifice distingui a calore ignis, adhuc etenim, nec calorem naturalem a calore febrili. Omnes enim calores sunt ejusdem speciei licet anima non possit, in suis operacionibus, cum quocunque gradu coloris, sed solummodo cum proporcione. Et ideo extensivis calor intensive inducit nocuitatem et febrem, privacio totalis mortem ; sed moderata proporcio sanitatem conservat.

Quarta difficultas :

Utrum omnes impressiones hujusmodi sint ejusdem caloris?

Et respondetur quod non. Ista difficultas mota est pro tanta ut ex diversitate caloris istarum impressionum, non arguat diversitatem specificam in eis. Ita enim, hoc esset contra determinata et contra determinacionem Philosophi in Primo Metheorum. Sed restat reddere causam quesite : istarum impressionum non est idem calor. Respondetur quod aliquando, elevatur materia sursum graciosa et indigesta, et tunc representatur in hac materia dealbacio quadam et non intensa coloracio. Quod est propter multitudinem materie indigeste et paucitatem caloris solis, vel propter ejus modicam acciditatem, quam contraxit adhuc in materia. Et aliquando, elevatur materia pauca et rara sursum, bene digesta. Quod propter ejus subtilitatem et digescionem, de facili inflammatur, et intense coloratur colore rubeo vel igneo.

Quinta difficultas :

Utrum istarum impressionum sit idem motus?

Ad quam respondetur quod non. Hec difficultas mota est ut diversitate motuum istarum impressionum, non arguatur diversitas specifica istarum ; quia hoc est contra predicta. Et quod istarum impressionum non sit idem motus, patet quia aliqua moventur lateraliter ut discurrencia sidera, aliqua moventur circulariter motu diurno ut comete, et aliqua secundum veritatem non moventur. Et quando contingat hoc declaravit Philosophus in quodam exemplo ; sicut quando candela noviter est extincta, que supposita candele noviter inflammate, et ab una in aliam continuatur materia unctuosa parata ad inflammacionem. Tunc nobis apparet quod ignis descendat, et candela similiter usque ad inferiorem candelam, et hoc secundum rei veritatem non contingit ; ymo continue est alius et alius ignis. Sed cause quare hujusmodi impressiones, sic diversis motibus moventur, dicitur in paucis verbis. Quod hoc est pro tanto, quia aliquando una istarum impressionum movetur ad motum continentis sicut comete. Quia in 24 horis faciunt unam revolucionem circa aerem, terram et aquam, sicut celum. Alie moventur fugiendo a suo contrario et non ad motum continentis, sicut est de fulgure et fulmine. Et moventur deorsum per lineam rectam, sicut contrarium hiis fuerit applicatum unifformiter ; et si difformiter, ut quod sit magis applicatum ex una parte, et debilis ex alia, lateraliter.

Sexta difficultas.

Utrum omnes hujusmodi impressiones fuerunt in eisdem locis eisdem temporibus?

Ad quam respondetur quod non. Unde sicut prius dixi aliquando, contingit materiam inflammari sub terram et aliquando super terram, ut in cimeteriis et patibulis ; et aliquando, in media regione per antiperistasim. Et aliquando sursum, ut dictum fuit supra, et causam hujus potestatis indegari parvos.

Septima difficultas :

Utrum omnium istarum impressionum sint eedem figure vel consimiles?

Respondetur quod non. Quia contingit plus ex parte materie quam ex parte alterius concurrentis. Unde aliquando contingit quod materia est pauca, et tunc fit una impressio que appellatur trabis, sicut si esset unus ignis ad modum unius trabis. Et aliquando contingit quod ista materia est multa et maxime in latitudine, et tunc vocatur ignis ardentis stipule. Aliquando contingit quod ista materia est multa grossa et non multum intensa. Et est difformis in substancia ejus, ita quod una pars ejus principalis est multum densa et cetere partes sint rare in comparacione ad extremum, et tunc multum durat. Ista talis impressio vel parvum tempus [durat], et si parvum tempus, tunc est sidus cadens. Et sepe apparet nobis cadere astrum cum magna cauda et longa ; et aliquando durat per magnum tempus, et tunc appellatur cometa. Et fit cometa, secundum aliquos, in spera ignis, tamen inferiori ejus parte. Et vero semper estimatur per sapientes, quod cometa est major tota terra ; apparet ergo parve quantitatis propter distanciam immoderatam. Et hoc de tercio articulo.

Quantum ad quartum, patet solucio ad raciones per superius dicta.

Consequenter queritur :

Utrum materia cometarum sit celestis vel elementalis?

Et arguitur quod sit celestis, vel quod sit de natura celi. Comete moventur circulariter motu diurno sicut celum. Igitur concluendum est materiam cometarum esse de natura celi ;

2° Sic dicebat Philosophus in hoc primo : quedam planete visi sunt fecere sibi comas ; modo planete sunt de natura celi ;

3° Sic astronomi per cometas multa futura pronosticánt, et clarum quod astronomi non se intromittunt nisi de influenciis corporum supercelestium. Igitur comete videntur esse de natura celi vel de numero corporum supercelestium ;

4° Si comete non essent de natura corporum supercelestium tunc (non) essent maxime de natura elementari, et maxima materia ipsorum esset exhalacio callida et sicca.

Sed probatur quod non. Primo si enim sic esset, quereret aliquis de loco in quo fiunt comete, vel in spera ignis esset hoc. Et hoc non, quia hujusmodi exhalacio est gravior igne propter suam densitatem. Si enim non esset densior igne, non videremus cometas, sicut non videmus ignem, cum autem sit gravior. Ignis ullomodo perduraret in spera ignis, modo comete multum durant. Nec in spera aeris fiunt comete propter eandem causam. Unde cometa videtur esse de materia graviori quam sit aer, et densiori quam apparet, quia non videmus aerem propter suam nimiam raritatem, nos videmus cometas ;

5° Si materia cometarum esset exhalacio callida et sicca, non videtur quoniam posset moveri usque ad superiorem regionem aeris, quia non potest ad illum locum pertingere, nisi prius transeat per mediam regionem, que est frigida multum. Et per consequens racione frigiditatis medie

regionis, repelleretur deorsum hujusmodi exalacio callida et sicca, cum unum contrarium fugiat ab altero propter ipsius sui salutem.

In oppositum erat Philosophus, Primo Metheorum, capitulo de Cometis. Volebat enim quod materia cometarum et discurrencium siderum et omnium impressionum ignitarum esset una et eadem, scilicet exalacio callida et sicca. Et si cometa esset de natura celi, tunc esset unum astrum et maxime de astris inferioribus, cum videantur esse prope nos in comparacione ad alia, astronomico modo. Si cometa esset unum astrorum de inferioribus, aliquando eclipsaretur sicut luna, quod non fit.

In hac questione erunt quatuor articuli :

In 1° erit problema,

In 2°, de quesita.

In 3°, difficultates de cometis.

In 4°, ad raciones in contrarium.

Quantum ad primum est hoc problema.

Propter quid est quod de nocte in estate, a prima hora usque ad tertiam horam noctis, sepe apparent vel apparere videntur homines corizare in cimeteriis ecclesiarum et sub patibulis, emittentes ignem per ora et sepe videntur comburi?

Responsio clara est per illud quod dictum fuit in questione precedente. Unde causa enim quod hoc contingit sic esse, quia in die, sol per suam magnam activitatem attrahebat materiam grossam et unctuosam a corporibus mortuorum. Que materia multum faciliter inflammabatur quando autem sol tendebat ad occasum. Ista materia incipiebat motum ejus deorsum ad locum a quo attrahebatur. Et quia ista materia est deformis in raritate et densitate, et quia eciam aer est quodammodo in motu, movebatur enim ista materia deorsum, non motu recto, sed motu flexuoso propter motum aeris et difformitatem ejus. Et sepe ista materia divisa est in plura frustra in modum trabium. Et tunc populares videntes hoc deorsum existimantibus hujusmodi apparenciam esse homines in continuo afflictu, propter eorum peccata.

Quantum ad secundum articulum possunt scribi tres conclusiones :

Ia conclusio est ista : cometa est de materia celi.

2ª conclusio est : corpus comete est de natura celi et cauda est omnis de natura elementari.

3ª conclusio est : cometa est penitus de natura elementari.

Ponentes primam conclusionem diversi sunt, quia aliqui dixerunt cometam esse conjunccionem astrorum fixorum. Ista autem opinio ex toto est falsa. Et racio est quia astra fixa nunquam conjunguntur, sed semper sunt in eadem propinquitate et distancia ab invicem essencia. Et hoc volunt tam naturales quam astronomi.

Alii autem dicunt cometam esse unum de astris erraticis ; quod quidem astrum ut plurimum est juxta solem. Et tunc, propter presenciam solis, non videtur cometa ; ut sicut, propter presenciam solis, non videmus alia

astra de die, quoniam contingit hoc astrum removeri et cooperiri in radiis solaribus. Tunc incipit cometa ille apparere, et sicut hoc fit raro, ita raro apparet cometa et non sepe. Ista opinio est reprobanda. Patet et hoc pro tanto quia aliquando visui sunt duo comete. Et tamen hoc opinio dicebat quod non erat nisi unum astrum. Preterea aliquando, nisi sint comete extra zodiacum ; et ita per consequens de natura celi, et caudam de natura elementari. Et tamen nullum astrum de erraticis esset extra zodiacum unquam.

Secunda vero opinio, ponens corpus comete esse unum astrum et per consequens de natura celi, et caudam de natura elementari, non potest demonstracione reperiri. Primo enim hec proposicio ostenditur ut plurimum omnino vera. Et huic opinioni assentit Philosophus dum dixit in textu, visum esse astrum accepisse sibi comam. Unde sicut, hic inferius, magnes habet unam proprietatem, per quam attrahit sibi ferreum, ita existimant multi sapientes, de quorum numero Philosophus fuit, quod in celo sunt aliqua astra habencia proprietatem et influenciam per quam sibi attrahunt materiam calidam et siccam ut exhalacionem. Que exhalacio movetur ad motum hujus astri et non credatis aliquomodo hanc causam esse in speris supercelestibus, sed inferius ut in spera aeris et ignis. Causa autem, quare apparet hec materia esse unita astro suo, est quia oculus non percipiens distanciam inter exalacionem superius attractam ex una parte, et astrum ex alia, indicat astrum esse unitum huic materie et hec materia astro ; et hoc idem tota die contingit in hiis inferioribus.

Tertia opinio dicens cometam esse de natura elementari non potest demonstracione reperiri. Primo quia creditur ab omnibus philosophis vera. Et videtur esse de intencione Philosophi in hoc primo, non negando tamen secundam opinionem, ut dictum est.

Verum est quod circa hanc materiam reperitur quarta opinio. Et est quod Deus in orbe fecit istas cometas ad puniendum reges, principes et barones de iniquitatibus suis, et hoc narrabitur in tercio articulo per difficultates. Hec opinio non acceptatur a philosophis licet contra eam non sit demonstracio, et hoc de secundo articulo.

Quantum ad tercium articulum ponuntur difficultates.

Prima est : Utrum comete significant mala futura fieri, scilicet, siccitatem, ventos et inundaciones aquarum, terre motus et mortes principum et baronum, et mutaciones legum et sectarum, nec non multas discordias in hominibus mundanis.

Secunda difficultas : Utrum unus et idem cometa videatur a diversis in uno et eodem loco, an in diversis locis et ubi non?

Tertia difficultas : An retenta parte affirmata prime difficultatis ut quod cometa fingeret mala predicta fingeret hec per totam terram habitabilem, an in determinato loco?

Ultima difficultas sit de figuris cometarum et an possit cometa fieri, non elevata exalacione a terra?

Quantum ad primam difficultatem qua querebetur, utrum cometa significaret multa mala futura fieri, verum est quod circa hanc materiam, reperiuntur astronomi et naturales tantum modo naturaliter loquentes. Unde Aly, in Commento ultime proposicionis Centiloquii Ptholomei dicit quod aliquando contingit cometam undique esse barbatam vel radiatam, et aliquando contingit cometam habere unum radium et tunc dicitur radiatam.

Primum est cometa undique radiatus ; significat inundaciones aquarum.

Secundo dicit quod cometa radiatus unico radio significat ventos et siccitates magnas, et hoc in regno in quo cometa ille apparuit.

Dicit tercio quod si cometa ille apparuit domino illius regni exeunte in oriente, significat mortem illius regis vel principis. Si autem dominus illius regni fuerit in occidente, cometa significat aliquem de regno debere illum regem interficere. Multa alia obmitto que non spectant ad hanc philosophiam.

Condescendo igitur ad opinionem philosophi.

Sit secunda conclusio : cometa significat magnas siccitates. Patet quia comete non fiunt nisi per elevacionem materie calide et sicce et hoc in magna copia ; que materia attrahitur usque ad speram ignis. Hoc non potest fieri nisi a magna caliditate solari.

Sit prima conclusio : cometa significat multa mala futura fieri. Hanc conclusionem posuit Philosophus in textu dicens cometam significare siccitatem, ventos et terremotus et alia.

Tertia conclusio : cometa significat multitudinem ventorum. Patet quia materia ventorum est exalacio calida et sicca, et tamen ista materia movetur sursum usque ad mediam regionem. Propter antiperistasim medie regionis, agitatur hec materia, et movetur impetuose ad diversas positiones.

Quarta conclusio : comete significent terre motus. Patet. In die enim sol, sua excessiva caliditate, a partibus profundibus terre elevat exhalacionem calidam et siccam, et ne determinetur vacuum, ingreditur aer multus. Qui aer, superveniente frigore noctis, ingrossatur occupando majus locum quam occupabat ante ingrossacionem ejus, et tunc contingit partes terre moveri deorsum ad aliquas partes terre ; et fiunt terre motus, quia terra que erat multum alta fiet depressa.

Quinta conclusio : comete significant inundaciones aquarum. Conclusio patet per hoc, quia post tempus cometarum fiunt terre motus et maxime in partibus arenosis, et per consequens in partibus juxta mare. Tunc quando terre motus fit, alique partes terre fuerint dempsiores quam erant et ideo alciores. Cum autem aqua semper defluat ad partem decliviorem, tunc propter terre motum, fluit mare ad partem terre noviter elevate et sic bene fiunt inundaciones aquarum et nova maria et nova diluvia particularia.

Nec videlicet, si tu dicas, comete significant magnas siccitates ; per

unam conclusionem, ergo non significant inundaciones aquarum. Scribit enim Philosophus, secundo Phisicorum, quod eadem potest esse causa contrariorum effectuum, unius tamen de per se, alterius autem de per accidens. Ex quo nolo quod comete de per se significant siccitates et ventos, de per accidens autem inundacionem aquarum ; que inundacio sequitur ad terre motum.

Sexta conclusio : comete significant sterilitatem terre nascencium. Patet quoniam significant magnas fieri siccitates, modo agri et campi fiunt sterilia, nisi inundentur aquis, id est, humectentur aquis. Et sequitur consequenter quod comete significant fames, hec autem sine deduccione aliqua. Et consequenter sequitur quo comete significant epidemias. Patet quia scriptum est in libro de « Inspiracione et respiracione », quod quodlibet animatum indiget refrigerio, modo tempore cometarum, aer est deductus ad inflammacionem et ad caliditatem majorem quam sit ejus disposicio naturalis. Et ideo, cum deberet refrigerare calefacit, et hanc calefaccionem consequitur consumpcio humidi radicalis, et allevacio caloris naturalis ; ad quas disposiciones sequitur mors.

Septima conclusio : comete significant guerras et discordias. Patet quia sicut tempus yemale est generativum flantis, sic magnus estus est generativus caloris. Cum autem tempore cometarum sit excessiva caliditas per aerem diffusa usque ad nos, ipsa ascendit superius, inflammando nos, generando coleram adversus generacionem. Colere commoventur vel incitantur animi hominum et fiunt tunc homines ex facili causa irascibiles ; et ad hoc sequitur oppositum, id est, sequuntur guerre et discordie.

Octava conclusio : comete significant mutaciones legum et sectarum. Hoc patet primo ex preterito. Quoniam, tempore Neronis, nisi fuerint tres comete, in quo tempore, tunc vero vix totum mundum sibi subjugavit ; alio tempore, nisi fuerint alii comete in Anglia, in quo tempore rex Anglorum magnam partem Francie et Scotie, similiter et Britannie subjugavit. Alio tempore, sicut tempore Sancti Petri, visi sunt plures comete, et tunc multi recepti sunt adeo in apostolos, et infideles facti sunt fideles. Sed causa et racio istorum effectuum est ista, quia secundum quod scribitur, juxta principium Phisonomie Aristotelis : « Anima insequitur complexionem corporis ». Cum autem tempore cometarum, corpora humana mutentur de complexione flegmatica in colericam, et prius insaniam et flegmatici sunt multum immobiles in suis opinionibus. Tunc propter hujusmodi mutacionem complexionis immobilis ad complexionem mobilem et bonam, mutate sunt leges cum anima insequatur complexiones corporum, ut dictum est, et infideles facti fideles.

Ultima conclusio : comete significant mortes hominum et principaliter nobilium et illorum qui consueverunt vivere delicate. Modo ista conclusio patet quoad primam partem, quia ut jam dictum est tempore cometarum, aer corrumpitur versus excessivam caliditatem ; quia aer continue alterat corpora nostra versus consimilem disposicionem, et quia corpora

predictorum sunt plus alterabilia ab intrinsecis quam alia corpora. Hinc est quod isti magis moriuntur et paciuntur.

Quantum ad secundam difficultatem, qua querebatur : Utrum idem cometa videatur in eodem loco celi a diversis hominibus habitantibus in diversis partibus terre habitabilis ?

Pro isto premitto alica. Deinde ponam conclusiones et corrolaria.

Prima supposicio est ista : omnia duo corpora inequali distancia ab occulo situata in eadem recta linea, cum oculo apprehenduntur seu judicantur esse conjuncta, et indistanter se habere. Ista supposicio patet quia potencia passiva non judicat duo corpora distare nisi per corpora interjacencia inter dicta corpora ; et hec proposicio est per septentrionales.

Ex qua supposicione sequitur unum corrolarium secundum liberam nobilitatem. Tamen est solem nihil aliud astrum videri esse juxta oculum.

Et consequenter sequitur aliud scilicet quod contingit aliquid videri ubi non est. Primum declaratur : si enim tu acceperis lignum pedalis quantitatis, minoris vel majoris, secundum quod taliter placuerit, perforatum secundum ejus longum. Et uno occulo exstante clauso, ponam contactum hujus ligni supra reliquum oculum, et reliquum contactum ponam in direccione ad solem. Tunc corpus solis videbitur esse in contactu hujus ligni.

Et per consequens patet aliud corollarium, videlicet quod aliquid videtur esse ubi non est, quia sol apparet esse in contactum hujus ligni et ibi non est.

Ex dictis loco tercii corollarii, respondeo ad unum problema in hac forma. Proposito propter quid est quod intensiones, ut dicurrencia sidera, et flamma ardentis stipule, et breviter omnes alii impressiones facte in superiori regione aeris, videntur esse in celo. Respondetur quod oculus non percipiens distanciam, inter hujusmodi impressiones et celum, judicat hujusmodi impressiones celo adherere. Ideo omnes hujusmodi impressiones apparent in octava spera ex quod spera lune videtur esse immediata octave spere, quia spere intermedie non recipiant visus nostros propter aeris raritatem. Nos enim hic videmus aerem propter ejus raritatem et cum spere celeste sint multum rariores quam astra, hinc est quod eas non videmus preterquam astra infixa eis quia sunt densa et terminancia visus nostros.

Secunda supposicio. — Unicus locus comete terminatur per lineam rectam, egrediente a centro terre per centrum comete, et occurente octave spere, ita quod punctus octave spere transians predictam lineam est verus locus comete. Verbi gracia, sit unus circulus cujus centrum sit a, per quem circulum in proposito intelligo speram terre. Sit cometa B existens in aere vel in igne, et de hoc non est cura. Sit unus circulus magnus cujus centrum est idem et unum cum centro terre ; per quem circulum nunc intelligo octavam speram. Modo dico quod verus locus comete in octava spera, habetur seu terminatur per lineam exeuntem a

centro terre per centrum comete, et occurente octave spere, sic quod punctus terminans predictam lineam est verus locus comete in octava spera.

Tercia supposicio et ultima ; — Punctus medius semidyametri spere lune est contentus et inclusus in spera ignis. Hoc non posset demonstrari nisi presupponatur aliud. Quidem dicitur esse verum, ut quod ignis dicitur esse in millecuplo major quam terra, et quia quodlibet elementum est decuplum ad elementum inferius et sibi immediatum. Et in vigore hujus supposicionis tertie, recordor me dixisse alias, quod si A foret unum corpus equale ad pondus ipsum debite, collocaretur in spera ignis, et non in spera aeris, nec aque nec terre. Et motivum erat quia corpus gravissimum, ut terra, collocatur maxime deorsum. Et corpus similiter leve, ut ignis, terminatur similiter sursum ; ita quod hec duo corpora simplicia elementaria, terminant duo extrema semidiametri mundi. Igitur corpus habens tam de gravitate quam de levitate, cum precisione situabitur in loco equaliter distante ab hiis locis. Qui locus est punctus medius semidyametri ; qui punctus per supposicionem tertiam cadit in spera ignis.

Prima conclusio. — Orientalibus et occidentalibus apparet idem cometa esse in diversis locis octave spere. Probatur conclusio ; quia sit A unus oculus in superficie terre ex parte orientis, et B sit alter oculus positus in superficie terre ex parte occidentis, et terminantur radii visuales ab oculo A, per centrum comete usque ad octavam speram ; qui radius terminetur per punctum C. Deinde pertrahetur radius ab oculo B, per centrum comete usque ad octavam speram ; et sit punctus terminans hunc radium visualem D. Modo manifestum est quod C et D, sunt duo puncta multum distancia in octava spera. Qua duo puncta representant loca apparicionum comete orientalibus et occidentalibus ; et hoc totam veritatem, dum cometa dicatur fieri in spera aeris vel ignis, quod est verum. Et hic est notandum, quod arcus octave spere interceptus inter predicta duo loca apparicionum, vocatur diversitas aspectus.

Secunda conclusio. — Orientalibus cometa apparet in occidente, et occidentalibus, idem cometa apparet in occidente. Istac onclusio patet per hoc, quia radius visualis, procedens ab A oculo existente in oriente, occurit octave spere in occidente vel parte occidentis, et radius pertractus a B occulo per centrum comete occurit octave spere in opposita parte, et hoc totum patet inspecta ymaginacione precedente.

Tercia conclusio. — Non est possibile duos homines eundem cometam videre in eodem loco celi. Patet statim retenta prima ymaginacione, semper enim accidit alica diversitas aspectus priusquam radii visuales istorum inter se intersecant.

Quarta conclusio. — Non contigit aliquod astrum vel cometam videri ubi est, preter unum solum astrum vel unum solum cometam. Patet statim pro tanto quia non est aliquod astrum in celo, qui omnes radii

ejus preter unum solum, frangantur antequam occulo occurant modo mathematico ; quando per radios videtur apparet esse ubi est. Videmus quod si lapis vel denarius ponatur in vase pleno aqua, lapis vel denarius apparet esse in superficie aque. Sed forte queres quomodo cujuslibet astri, omnes radii frangantur preter unum ; Respondetur quod omnes radii, preter unum qui dicitur perpendicularis, franguntur propter diversitatem mediorum per que transiunt. Unde alterius raritatis est ignis quam aer, et adhuc aer in se multum diversificatur secundum densitatem et raritatem, modo quocumque medio rariorum occurit densius, vel densiori rarius. Tunc omnes radii franguntur preter illum qui est perpendicularis, qui aliorum radiorum fortissimus. et hec dicta sunt de hac secunda difficultate.

Quantum ad tertiam difficultatem qua querebatur : Utrum cometa significat predicta mala futura in qualibet parte habitabilis vel in parte determinata? Respondetur quod in parte determinata secundum quod ille cometa habuit adspectum ; unde si pars terre sit supposita loco comete, qui locus per lineam existentem a centro terre per cometam usque ad octavam speram supra istam partem terre, indicabit predicta mala et hoc illo retento profundato, quod predictus cometa secundum ejus corpus et radios vel cauda sit de nature elementari. Sed si hec materiam faciens caudam insequeretur aliquod astrum de signo arietis, vel alterius signi, vel insequeretur aliquem planetam, tunc videndum (est) quis illa patria cui tale astrum dominatur sicut dicimus. Gracia exempli, quod leo dominatur Romanis, aries Bononiensibus, et sic de aliis. Tunc in illa parte evenientis predicta dampna, et hoc de ista difficultate.

Ad ultimam difficultatem, qua querebatur : Utrum si debeat fieri cometa oportet semper exalacionem calidam et siccam a terra elevari? Respondetur quod secundum quod, plures sapientes narrunt et dicunt quod hoc non est necesse. Unde dicunt isti, quod contingit aliquam partem ignis in spera superiori ingrossari per astra frigescata. Qui ignis ingrossatus et condempsatus descendit usque ad speram aeris et illic movetur ad motum continentis, scilicet circulariter inflammatus, et ille ignis sic inflammatus facit cometam de figura ejus. Narrat Philosophus quod aliquando cometa erat undique radiatus, velut haberet crinis circumquoque ; et ista cometa tunc appellabatur crinata, quia est habens comas. Aliquando non erat undique radiatus. Ymo erat unum solum habens radium rectum, et tunc nominabat ipsum poligonias, seu stellam caudatam ; et hoc de tercio articulo.

Quantum ad quartum articulum, respondeo ad raciones in contrarium.

Ad primam : Comete moventur circulariter. — Dico quod ista racio probat intencionem nostram, pro parte ut quod stat cometam esse secundum ejus corpulenciam, unum astrum habens virtutem alterativam, certo modo faciens sibi caudam. Et possum dicere quod si sic moveatur circulariter, non sequitur quod adhuc et sit de natura celi ; quia ille motus non est sibi naturalis, sed preter natura.

Ad secundam racionem : Auctoritate Philosophi in hoc Primo, alica astra visa sunt sibi fecisse comam, et negatur per hoc, quod articulum affirmat unam conclusionem.

Ad terciam : Comete significant multa futura secundum judicium astronomum. Conceditur hoc et licet de hoc non sequitur quod cometa sit de natura celi, quia astronomi judicant de ejus natura et influencia. Est astrum attrahens sibi istam materiam, et secundum hoc judicant astronomi. Nec volunt astronomi quod illa materia insequens astrum, significat predicta mala, sed pocius illud astrum. Et ideo secundum influenciam illius astri judicant.

Ad quartam : Si cometa non esset de natura celi, esset ergo de natura elementari. Transeat hoc, et tu dicis ergo, oportet exalacionem calidam et siccam moveri sursum usque ad supremum locum aeris. Respondetur hoc negando secundum quod dixi in ultima difficultate. Potest enim certa porcio ignis in sua spera condensari per certam constellacionem, et moveri ad speram aeris, sed non volens fugere. Respondeo ideo quod bene potest exalacio callida et sicca elevari a terra, et transire per mediam regionem usque, et cetera. Et ad probacionem, quidem nota quod contrarium fugit ab altero modo, cum medio aeris sit frigida et exalacio callida ; exalacio non transibit per ipsam, sed fugiet ab ea. Dico hic, quod ista exalacio ex qua fiunt comete, est materia subtilis et rara, habens multum de caliditate, et racione sue subtilitatis, est multum penetrancia. Hoc est quod ipsa potest pertransire, et verum est quod sepe dum est grossa et terrestris, multum ipsa nequit transire, sed propellitur in deorsum ; et tunc fiunt fulmina et tonitrua, ut posterius videbitur.

Ad ultimam patet solucio per jam dicta, et hoc de questione.

René Mathieu.

UN TEXTE INCONNU D'ARISTOTE EN VERSION ARABE

Addenda et corrigenda

I. *Le traité* De la providence *attribué à Alexandre d'Aphrodise*[1]

Le traité *fi'l-'inâya* (« De la providence ») attribué à Alexandre d'Aphrodise, et qui est uniquement conservé en version arabe[2], prétend[3] rapporter la position d'Aristote sur ce problème[4]. Affirmation évidemment sujette à caution. Toutefois il faut tenir compte de la possibilité qu'avait l'auteur (auquel je me référerai par la suite sous le nom d'Alexandre) de disposer de textes précis où Aristote parlait de ce problème. Or il est également question de celui-ci dans le traité des *Vertus de l'âme*, attribué à Aristote, et qu'il s'agit de situer dans l'histoire d'après des données fournies par la critique interne[5]. Il est évident que la constatation de similitudes doctrinales entre les deux opuscules philosophiques pourrait faciliter cette tâche.

(1) V. *Un texte inconnu*, *Arch. hist. doctr. litt.* M. A. 1956, p. 27, n. 2.

(2) Ce ms. de Constantinople dont j'ai pu prendre connaissance (v. *infra*) nomme le traducteur de ce traité à trois reprises ; deux fois à une ligne d'intervalle au début de l'écrit (fol. 44 b) et une fois à la fin de celui-ci (fol. 50 a). Ce serait Abû Bishr Mattâ b. Yûnus, un traducteur bien connu. C'est du moins ce qui ressort de la deuxième et la troisième citations de ce nom. Dans la première, celui-ci figure sous la forme suivante : Abû 'Uthmân Bishr Mattâ b. Yûnus. Ce qui fait croire qu'il y a eu télescopage des noms de deux traducteurs : celui qui vient d'être mentionné et Abû 'Uthmân al-Dimashqî, à qui on doit entre autres la version arabe des *Vertus de l'âme*, traité attribué à Aristote, et étudié dans *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe*.

(3) Comme le fait aussi le fragment de dialogue intitulé : ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλη et qui fait partie des Ἀπορίαι καὶ λύσεις, œuvre également attribuée à Alexandre d'Aphrodise ; v. *Un texte inconnu*, p. 26 sq. La thèse que ce dialogue paraît attribuer à Aristote semble être *grosso modo* identique à celle qui est prêtée à ce philosophe dans le traité *De la Providence*.

(4) Il est vrai qu'au début du manuscrit on trouve une indication d'après laquelle « il [l'auteur] expose et explicite l'opinion de Démocrite, d'Épicure [écrit : *A. n. q. û.-d. s*] et des autres philosophes » ; et c'est exact. Mais il le fait pour faire ressortir la supériorité de la doctrine aristotélicienne, la seule qui lui semble acceptable. Une indication similaire à celle dont il vient d'être question se rencontre également dans le traité *fi'l-'inâya* attribué à Alexandre d'Aphrodise, qui figure dans le ms. de l'Escurial N° 794. Ce qui fait croire que, comme je l'ai supposé dans *Un texte inconnu*, p. 27, n. 2, ce traité est identique à celui qui est étudié ici d'après le ms. de Constantinople.

(5) Ce que j'ai essayé de faire dans *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe*.

Malheureusement le manuscrit du *fi'l-'inâya* découvert à Constantinople par M. F. Rosenthal[6], qui en a mis une reproduction photographique à ma disposition, est fortement endommagé. Des blancs y coupent court à presque tous les développements suivis. Les idées maîtresses n'en ressortent pas moins assez clairement.

Je ne puis tenter ici une analyse même sommaire de cet écrit[7] ; je me bornerai à en résumer ou à en traduire certains passages, dont quelques-uns rappellent des doctrines esquissées dans le traité des *Vertus de l'âme*.

Au début (foll. 44b-45a), l'auteur expose — pour les rejeter dans la suite — deux opinions contradictoires sur la providence : celle des atomistes qui considèrent que ce vocable est vide de sens, puisque les choses se sont produites grâce au hasard ; et celle qui affirme que rien n'arrive et ne se produit sans la providence et le libre arbitre de Dieu, qui, par voie de conséquence, est censé avoir connaissance de toutes choses. Selon certains, Platon aurait été partisan de cette dernière opinion, qui fut celle des Égyptiens ou Coptes *(qabâlî*[8]*)* et des Stoïciens[9] *(ahl al-ruwâq)*.

La thèse à laquelle Alexandre donne son adhésion est celle d'Aristote, qui diffère des deux autres. Au demeurant, il est souvent assez malaisé[10] de faire le départ entre les arguments que le commentateur met explicitement sur le compte du maître et les autres.

Une des opinions que le traité[11] attribue expressément à Aristote est celle que lui ont aussi prêtée les auteurs chrétiens des premiers siècles : le philosophe aurait affirmé (fol. 48 a) qu'il n'existe une providence que jusqu'à la sphère de la lune[12]. Assertion à laquelle Alexandre, en l'interprétant, enlève son caractère absolu. Strictement parlant, il en prend

(6) Il s'agit du ms. 1279 (foll. 44 b-50) de la collection Carullah, qui se trouve à la Bibliothèque Millet. V. *Un texte inconnu*, p. 27, n. 2.

(7) Je compte la faire dans un ouvrage en préparation qui traitera des écrits d'Alexandre uniquement conservés en arabe — exception faite du *Commentaire* de la *Métaphysique*.

(8) C'est, semble-t-il, la leçon la plus acceptable.

(9) Cf. les citations tirées du traité *De la Providence* d'Alexandre d'Aphrodise et concernant ces deux thèses ainsi que celle d'Aristote qu'on rencontre dans une lettre d'Ibn Abî Sa'îd, philosophe juif du x[e] siècle ; v. S. Pines, *A tenth century philosophical correspondance. Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1955, p. 123 sqq.

(10) L'état du manuscrit accroît évidemment cette difficulté.

(11) Cité par Ibn Abî Sa'îd et par Maïmonide, v. *Un texte inconnu*, p. 27, 2.

(12) A. J. Festugière considère que c'est le *De mundo* pseudo-aristotélicien et non pas les œuvres propres du philosophe, qui a fait attribuer à celui-ci cette doctrine (v. *L'Idéal religieux des Grecs et de l'Évangile*, Paris 1932, p. 230 sq. ; *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris 1949, p. 478). Cependant on peut se demander s'il est croyable que cette méprise, qui a pu tromper les Chrétiens des premiers siècles ait pu également fausser le jugement d'Alexandre d'Aphrodise, commentateur du *Corpus* aristotélicien. Il semble en effet probable que le traité *De la providence* est son œuvre ou celle d'un de ses élèves. Question qui en amène une autre : celle de savoir s'il existe dans d'autres écrits attribués à Alexandre des traces d'une influence du *De mundo*.

même le contrepied : c'est du moins ainsi que sa position apparaît à première vue. En effet, d'après lui, Aristote est d'avis qu'une providence s'étend aussi sur ce qui se trouve au-dessous de la sphère de la lune. A preuve l'ordre, dû au mouvement des corps divins[13], qui règne ici bas et qui fait, par exemple, que les hommes sont engendrés par d'autres hommes et par le soleil. En fait, l'assertion que la providence s'étend seulement jusqu'à la sphère de la lune signifierait que c'est dans le corps divin tout entier[14] que se trouve la providence[15], et que c'est de lui qu'elle procède. En effet, la providence exercée par ce corps est nécessaire aux choses qui existent dans notre monde. Notons que le fait même qu'Alexandre tente cette interprétation — qui peut passer pour forcée — de l'assertion en question, tend à faire croire qu'il considérait que la formulation même de celle-ci était de frappe authentiquement aristotélicienne.

Reportons-nous à des passages du traité *De la providence* où l'auteur essaie de montrer, comme le fait celui du traité *des Vertus de l'âme*, que le gouvernement des choses d'ici bas ne peut être la fin et la raison d'être de Dieu ou des dieux. Voici, par exemple (fol. 46 a), un extrait d'une dissertation assez longue traitant de ce sujet. Alexandre y prend à partie celui qui soutient que « rien dans les actes des dieux *(al-âliha)* n'est plus noble que le gouvernement *(siyâsa)* des choses qui sont ici-bas ». « Cette affirmation revient à dire que Dieu existe à cause *(min ajli)* des choses inanimées, puisque le but et la fin vers lesquels Il tend consistent à prendre soin de ces choses-là. Cependant tout ce qui existe à cause d'une chose autre que soi est inférieur à cette chose. Ainsi, selon l'opinion des partisans de cette doctrine, Dieu Puissant et Sublime *('azza wa-jalla)* se trouve au rang le plus bas et au-dessous des choses dont Il prend soin. En effet, le pâtre est inférieur aux choses qu'il garde, puisque sa perfection consiste à garder ces choses et à leur donner en abondance ce dont elles ont besoin. Par contre, la providence *('inâya)* exercée par un roi à l'égard des choses sur lesquelles il règne ne le conduit pas à chercher [à s'occuper de] toutes choses, les particulières aussi bien que les universelles, en sorte qu'aucune des choses sur lesquelles s'étend sa domination n'échappe à son regard et qu'il se laisse distraire par elles toute sa vie durant. Tout au contraire, la providence exercée par un roi est d'ordre universel et [caractérisée par] une plus grande généralité ; et le regard [du roi] correspond à une providence de ce genre. Il exerce une certaine activité qui est plus noble et plus sublime que le fait de se préoccuper et de prendre soin...[16] »

Nous trouvons une idée similaire dans le traité des *Vertus de l'âme* ; v.

(13) Il s'agit des corps célestes.

(14) Il s'agit des sphères célestes.

(15) Il s'agit de la providence veillant sur ce bas monde.

(16) La suite est illisible, du moins dans la reproduction photographique du manuscrit dont je me suis servi.

Un texte inconnu, p. 13 sqq. Il existe également entre les deux passages des analogies de vocabulaire.

Voici un autre passage du traité *De la providence* (fol. 48 a) ayant trait à la même doctrine. Nous le citons, malgré son obscurité :

« Mais lui [Dieu] est la cause des grands biens [qu'ont en partage] tous les existants selon la capacité qu'ils ont, en tant que parties de ce tout, de participer au bien. Quant à lui, sa vie est l'ultime terme du bonheur. Quant aux choses permanentes[17], et celles qui dans cet ordre (?) viennent après, Il (Dieu) pourvoit à leur bien-être *(min al-faḍl)* selon l'intention seconde *('alâ al-qaṣd al-thânî)*. En effet, ce n'est pas seulement qu'aucune jalousie ne se mêle à lui [sic] à l'égard des choses qui procèdent de Lui et viennent après Lui. Car il convient tout à fait que la génération[18] des choses qui selon l'intention première viennent après son rang à Lui, [qui est le rang] divin, procède selon la volonté et le libre arbitre ».

La distinction qu'établit ce passage entre l'intention première et seconde[20], ainsi que la thèse d'après laquelle les bienfaits provenant de Dieu relèvent de la seconde intention, se rencontrent également dans le traité des *Vertus de l'âme* ; v. *Un texte inconnu*, p. 14 sq. et p. 18 sq. La fin du passage, à partir des mots « en effet, ce n'est pas seulement qu'aucune jalousie », pose un problème. Car on ne voit pas très bien de quelle façon elle s'enchaîne avec ce qui précède.

Dans le passage suivant du traité *De la providence* (fol. 47 b) il est question, comme c'est le cas dans le traité des *Vertus de l'âme* (v. *Un texte inconnu*, p. 13 sq.) du rapport entre les dieux et les actes les plus excellents des hommes, du fait que les dieux aussi bien que les actes humains en question ont leur fin en eux-mêmes.

« A l'opinion d'après laquelle la génération et le bien-être des choses dont nous venons de parler[21] atteignent leur perfection propre par le fait des dieux s'oppose celle prétendant que leur existence est à cause de nous, et que les actes qui leur sont particuliers atteignent leur perfection par l'application qu'ils mettent à nous observer, à s'occuper de nous et à nous sauvegarder, ainsi que chacune des choses qui procèdent d'eux.

(17) *Al-bâqiya :* mot qui peut vouloir dire : « permanentes », mais qu'on serait plutôt enclin à rendre par : « le restant », si la logique de la phrase permettait cette traduction. Peut-être faut-il corriger *bâqiya* en *thâbita*, mot qui lui aussi signifie « permanentes ».

(18) Ou : existence.

(19) Au lieu d'*idâra*, qui figure dans le manuscrit, je lis : *irâda*.

(20) Dans *Un texte inconnu*, p. 19, n. 2, je m'étais demandé si les expressions *'alâ al-qaṣd al-awwal*, *'alâ al-qaṣd al-thânî* ont été forgées par Abû 'Uthmân al-Dimashqî (le nom de ce traducteur a sauté dans le texte imprimé de cette note). Le fait que ces expressions se rencontrent dans le traité *De la providence* qui, d'après les données du manuscrit cité, a été probablement traduit par Mattâ b. Yûnus — va plutôt à l'encontre de cette supposition. Dans la note citée d'*Un texte inconnu*, il faut lire : v. *infra*, p. 27, n. 2, au lieu de v. *supra*, p. 17, n. 1.

(21) Celles qui se trouvent sur terre.

Parmi les choses qui nous (concernent), les dieux interdiraient[22] certaines et les empêcheraient de se produire, tandis que d'autres (se réaliseraient) en pleine liberté et seraient prescrites. Cette croyance et cette manière de penser sont foncièrement inconvenantes à l'égard des dieux, étant donné que même parmi les actes humains ceux qui sont les plus excellents et les plus nobles ne sont pas tenus pour tels parce qu'ils existent à cause de quelque chose d'autre, mais parce qu'ils sont tels en eux-mêmes[23]. En effet, l'être[24] de la spéculation théorique et intellectuelle subsiste (en vertu de?) l'existence de la perfection en acte qui lui (appartient en propre) et qui se réalise en vertu de l'intellect par la spéculation théorique ». La traduction de cette dernière phrase n'est pas tout à fait sûre[25]. Il n'y a toutefois pas ombre de doute que l'auteur du traité *De la providence* considère en bon aristotélicien que les actes humains « les plus excellents et les plus nobles » sont les actes d'intelligence.

II. — *Corrections à apporter au texte de l'article*

P. 14, ll. 16-17 : Au lieu de « parce que celle-ci se préfère [et que cette préférence n'existe point à cause (des choses) auxquelles elle (se) préfère, ni à cause de toute autre chose » lire : « parce que celle-ci est supérieure de par elle-même, et non pas à cause (des choses) qui lui sont inférieures, ni à cause de (toute) autre chose ».

Le mot « chose » par lequel la phrase qui vient d'être rectifiée se termine doit renvoyer à la note suivante :

« Le dernier membre de cette phrase présente plusieurs possibilités de traduction ; car on ne sait pas laquelle des formes du verbe *faḍala*, qui y figure, était celle qu'Abû 'Uthmân al-Dimashqî entendait employer, et, d'autre part, certaines de ces formes ont plus d'une signification. M. D. Z. Baneth propose en l'occurence la traduction : « parce que celle-ci prodigue des bienfaits de par elle-même et non pas à cause [des choses] qui les reçoivent ni à cause de (toute) autre chose ». Interprétation possible, mais qui laisse, à mon sens, une légère discordance entre l'expression de la pensée interprétée de la sorte et le reste du texte. Autre objection, et peut-être de plus de poids, il ne semble pas certain que la quatrième forme du verbe *faḍala* ait eu dans le langage des traducteurs et des philosophes du IX^e^ et du X^e^ siècles la signification : « exercer la bienfaisance », « prodiguer des bienfaits », qu'elle comporte par ailleurs. Pour l'emploi de ce verbe, cf. al-Fârâbî, *Compendium Legum Platonis*, éd. F. Gabrieli, Londres 1952, p. 3, l. 1 du texte arabe. Enfin troisième interprétation possible, le membre de phrase en question pourrait être traduit : « parce que celle-ci se préfère [et que cette préférence] n'existe point à cause [des choses] auxquelles elle [se] préfère, ni à cause de [toute] autre chose ».

P. 28, n. 1, il convient d'ajouter à la fin de cette note le passage suivant : « Notons que même si l'on accepte l'interprétation proposée par M. D. Z. Baneth, d'un membre de phrase figurant dans les *Vertus de l'âme* (cf. la rectification précédente) la doctrine en question reste sans faille étant donné le contexte où ce membre de phrase figure.

P. 42, n. 2. La note doit être supprimée.

S. Pines.

(22) Ou : rendraient impossibles.
(23) Ou : de leur essence.
(24) Ou : la génération.
(25) Et d'autant moins qu'un blanc coupe court à la phrase qui la suit.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES OUVRAGES ANONYMES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Abel, 266.
Abélard (Pierre), *29*, *39*.
Abraham, 95.
Abū Bishr Mattā b. Yūnus, *295*, *298*.
Abū Said al Khudri, 221.
Abū 'Uthman al-Dimashqī, *295*, *298*, *299*.
Achena (M.), *66*.
Adam, 238, *252*, 259-261, 263-266, 268, 269.
Alain de Lille, 72, 132, 133.
Aland (K.), *31*, 177.
Albert le Grand (saint), 50, *51*, *53*, *67*, 73, 76, 78-81, *93*, 99, 101, *112*, 120-127, 129, 131, *132*, 133, 174, 177, 186.
Albert de Saxe, 280.
Alcher de Clairvaux, *36*, 72, 171, 175, 176.
Alexandre d'Aphrodise, 9, *33*, *52*, *55*, 295-299.
Alexandre de Hales, *36*, 73, 75, 78, *93*, 173, 176.
Alfarabi, v. al-Farabi.
Alfred de Sareshel, *36*, *52*.
Alī b. Ridwān, 289.
Alonso (J. M.) *29*, *32*, *72*.
Alonso (M.), *41*, *67*.
Altaner (B.), 94.
Alverny (M. T. d'), *49*, *52*.
Amaury de Bène, *49*, *50*, *83*.
Ambroise (saint), *93*, 97, 124, 126.
Ammonius, 21.
Anastase le Bibliothécaire, *31*.
Anaxagore, *42*.
Andronicus de Rhodes, 18, 21, *22*.
Anselme (saint), *29*, 190, 249, 255.
Anselme de Laon, 71, *39*, 250-252.
Apostolus, v. Paul (saint.
Aristote, 11-27, 35, *36*, 38, *39*, 40-45, *46*, 47, 52, *53*, 55, *56*, *57*, 62, 65, *69*, *73*, 74, *75*, 77, 80, *81*, 83, 84, 88, 89, *95*, *96*, 191, 193, 277, 278, 282-290, 293-297.
Asin Palacios (M.), 221.
Athanase (saint), 94.
Atilius Fortunatianus, 25, 26, 27.
Augustin (saint), 25, 27, *29*, 31, 34, 65, *69*, 76, 77, 78, 83, 85, *86*, 90-93, *94*, 96, 118, *123*, 133, 175-177, 181, 184, 189, 200, 249, *253*, 262-264, 269, 271, 273, 275.
Avempace, *33*, *48*, *55*.
Averroes, *33*, 35, *41*, *47*, 48, 53-55, *56*, *73*, 77, 82, 84, *94*, *97*, *133*.
Avicebron, *67*.
Avicenne, 34, *46*, *50*, 51-60, *61*, 62, 64, *65*, 66-68, 70, 77, 78, 82, 87, 89, *90*, 92, 93, 95, 131, 188, 191.

Baeumker (Cl.), *67*.
Balić (Ch.), 279.
Baneth (Z.), *299*.
Barrois, 205.
Basile (saint), *30*, *89*, *90*, *94*.
Baur (L.), *38*, *90*.
Bernard (saint), *29*, 72, 94.
Bernardini (A.), *27*.
Bettoni (E.), *73*.
Bidez (J.), *22*, *24*.
Birkenmajer (A.), 280.
Bliemetzrieder (F.), *250*, 255.
Boèce, 11-27, 38, 39, 121, 132, 188.
Bonaventure (saint), 8, *29*, 93, 176.
Borchert (E.), 277, 280.
Boswell (C. S.), *239*.
Brandes (H.), 200, *207*, *208*, *212*, *215-218*, *222-224*, *232-234*, *237-239*, *241-243*, *247*, *248*.
Brandt, *23*.
Burgundio de Pise, *31*.
Busse (A.), *17*, 20.

Cain, 266, 268.
Callus (D. A.), 100.
Capelle (G. C.), *49*.
Cappuyns (M.), *68*.

Cassiodore, *24*.
Cavallera (F.), *92*.
Censorinus, 27.
Cerberus, 247.
Chalcidius, 72.
Chatelain (E.), *49*.
Chenu (M.-D.), *32*, *69*.
Chevallier (Ph.), *69*, *125*.
Cicéron, 25, *93*.
Comeau (M.), *91*, *92*.
Contenson (P.-M. de), *31*.
Cornelius, 275.
Courcelle (P.), *22*, *24*, *91*.
Crawford (F. S.), *41*.
Cross (F. L.), *31*, 177.

Dante, 199, *200*, 201, 215.
David de Dinant, 9, 49-51, 54, 55, 64, 65, 82, 89.
De conditione angelica et humana, 249-275.
De fluxu entis, *91*.
Delhaye (Ph.), *36*.
Delisle (L.), *205*.
Démocrite, *295*.
De Mundo, *296*.
Denifle (H.), *49*.
Denomy (A.), 277.
Denys l'Aéropagite (Ps.), 8, 9, *30*, *31*, 68, 69, 72, 86, 87, *89*, 91, 99, 100, 103, 107, 108, 112, 117, 119, 124, 128, *132*, 133, 134, 172, 175, 177, 180, 190, 191, 194.
Dexippe, 11, 18, 20, 21, *27*.
Diehl (H.), 62.
Dondaine (H. F.), *29*, *32*, *67*, *71*, *73-76*, *78*, *80*, *83*, *84*, *87*, *90*, *92*, *93*, *95*, *97*, *104*, *105*, *109*, *110*, *131*.
Du Cange, *239*.
Duhem (P.), 279.
Duns Scot, v. Jean Duns Scot.

Eadmer, 255.
Eckhart, 9.
Elie le Philosophe, 21.
Ellesmere (Lord), 203.
Epicure, *295*.
Erigène (Jean Scot), v. Jean Scot Erigène.
Études Rigaud, *36*, 76.
Eve, 259-261, 263, 269.
Ezéchiel, 169, 252, 256, 269.

al-Farabi, *33*, *299*.
Festugière (A. J.), *296*.
Francheville (Catherine de), 10.
François de Meyronnes, *126*, 177, 181.

Gabrieli (F.), *299*.
Gallus, v. Thomas Gallus.
Gardet (L.), *54*, 61, *88*.
Gauthier (R. A.), *40*.
Gedalius, 11, 16, 18, 21, 22.
Gilbert de la Porrée, 69, 70.
Gilson (Étienne), *35*, *37*, *52-55*, *67*, *72*, *90*.
Glorieux (P.), *72*, *132*, 100.
Goichon (A.-M.), *66*, *67*.
Grabmann (M.), *37*, *39*.
Grégoire IX, *54*, *73*.
Grégoire d'Elvire, *94*.
Grégoire le Grand (Saint), *69*, 77, 85, 94, 221, 222, 252, *253*, 256.
Grégoire de Nazianze (Saint), *30*, *31*, *94*.
Grégoire de Nysse (Saint), *30*, *31*, *89*, *90*, 93, *94*.
Grundel (J.), *81*.
Guillaume d'Auvergne, *35*, *37*, *51-53*, 73.
Guillaume d'Auxerre, *36*, 37, *53*, 83.
Guillaume de Champeaux, *254*, 271-272.
Guillaume de Saint-Thierry, 72.
Guillelmus, Catalaunensis episcopus, v. Guillaume de Champeaux.
Gundissalinus, 54.

Halm (K.), 11, 12, *13*, *16*, *25*, *26*.
Hayen (A.), *70*.
Henri de Gand, 125.
Hermès Trismégiste, 72
Herminus, 14.
Hilduin, 8, *31*, *69*, *99*.
Honorius Augustodunensis, 72, 249, 250, 255.
Hugedé (N.), *96*, *97*.
Hugueny (E.), 9.
Hugues de Saint-Cher, *30*, *36*, 37, *38*, *69*, *73*, 74, *93*.
Hugues de Saint-Victor, *70*, 72, 77, *85*, 86.
Hunt (R.), *201*.

Ibn Abî Sa'id, *296*.
Ibn Badja, v. Avempace.
Ibn Gabirol, v. Avicebron.

Ibn Rushd, v. Averroes.
Ibn Sīna, v. Avicenne.
Irsay (St. d'), *39*.
Isaac de l'Étoile, *36*, 72.
Isaïe, 168, 169, 252, 256.
Isidore de Séville, 25.

Jacques (Saint), 178.
Jacques de Venise, *40*.
Jamblique, 16, 19-23.
James (M. R.), 200, *205-207*, *211*, *215-218*, *232-237*, *240*, *242*.
Jean (Saint), *96*, 104.
Jean Buridan, 279-281.
Jean Chrysostome (Saint), *30*, *31*, 68, 86, *89*, *95*, 177.
Jean Damascène (Saint), *31*, *38*, *39*, 81, 86, *90*, 120. 121, 124, 126, 188.
Jean Duns Scot, *126*, 279, 280.
Jean Hennon, 279.
Jean de la Rochelle, *36*, 37.
Jean le Page, *81*.
Jean Philopon, 21, 53.
Jean Sarrazin, *31*, *69*, 77, *99*, 101.
Jean Scot Erigène, *29-32*, 68, *69*, 70, 72, *84*, *85*, 86, *90*, 91, 92, 99.
Jean de Scythopolis, 31.
Jérémie, 186.
Jérome (Saint), 69, 257.
Jésus-Christ, 104, 105, 113, 114, 119, 134, 152, 172, 173, 175.
Joannes Pagus, v. Jean le Page.
Job, 180, 252, 256, 257.
Judas, *240*, 241.

Keil, *26*.
Ker (N.), *224*.
Klibansky (R.), 9.
Klubertanz (G. P.), *54*.

Lacombe (G.), *35*.
Lavaud (B.), *93*.
Lechene (L.), 10.
Leys (R.), *31*.
Liber de Causis, *124*.
Lossky (Vladimir), *31*, *89*, *90*, 177.
Lottin (O.), *35-39*, *51*, *52*, 255.

Mc Kinlay (E.), 23.
Macrobe, 72.
Mandonnet (P.), 8.
Mansion (A.), *39*.
Maréchal (J.), 92.
Marie (la Vierge), 105, 109, 152.
Marius Victorinus, 23, 27.
Marrou (H. I.), *97*.
Martianus Capella, *22*.
Martin (Maître), 73.
Massé (H.), *66*.
Maxime le Confesseur, *31*, *72*, *86*, *90*, 171, 175, 177.
Meiser, *23*.
Meister (A.), 203, *213*, *214*.
Menut (J.), 277.
Michaud-Quantin (P.), 38.
Michel (Saint), 205, 208, 226-248.
Michel Scot, *41*.
Minio-Paluello (L.), *14*, 23, *39*, *40*.
Moïse, 91, 92, 93, 96, 105 ; 109, 260, 270.
Moïse Maimonide, 192, *296*.
Muckle (J. T.), *52*, *69*.
Münscher, *26*.
Mynors (R. A. B.), *24*.

Néron, 290.
Nicole Oresme, 277-294.
Nicostrate, 17, 18
Nuyens (F.), *40*.

Odon Rigaud, v. Eudes Rigaud
Oliveras Caminal (J.), 202.
Olympiodore, 21
Oresme, v. Nicole Oresme
Origène, *90*, *94*, *97*, 186
Ozanam (Fr.), *200*

Paul (Saint), 72, *92*, *93*, *96*, 105, 109, 174, 199-248, 259, 262-264, 266, 270, 273, 274.
Pelzer (Auguste), *69*.
Pera (C.), *125*.
Pfligersdorffer (G.), 22.
Philippe le Chancelier, *36*, *38*, 37, *52*, *53*.
Philopon, v. Jean Philopon.
Philosophus, v. aristote.
Pierre (Saint), 290.
Pierre Abélard, v. Abélard.
Pierre d'Espagne (Ps.), *112*, *125*, 133, 179.
Pierre de Fita, 281.
Pierre Lombard, *29*, *49*, 124, 126, 133, 174, 188-189.
Pines (S.), *296*.
Platon, 72, 88.
Plotin, *26*.
Poncelet (A.), 203.
Porphyre, 11, 14-24.

Pouillon (H.), 100.
Poussepin (Marie), 10.
Proclus, *62*.
Ptolémée, 289.

Quintilien, 25.

Rabbi Moyses, v. Moïse Maïmonide.
Rahman (F.), *46*, *54*, *63*, *65*, *67*, *88*.
Rémi d'Auxerre, *85*.
Reuter (A.), *27*.
Ricci (Seymour de), 203.
Robert de Courson, *49*.
Robert Grosseteste, 37, *38*, *52*, *69*, 76, 99, 101, 104, *105*, *106*, 107-110,112,114, 116, 118, 119, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 133, 171, 174, 177, 194.
Robert Grosseteste v. *Summa Philosophiae*.
Roger Bacon, *53*.
Roland de Crémone, *36*, *38*, *53*, 75, *95*.
Rosenthal (F.), 296.
Roth (R.), 126.
Ruegg (A.), *239*.
Ruello (Fr.), 112, 197.

Saffrey (H. D.), *41*,
St. John Seymour, *239*.
Salman (D.), *37*, *53*.
Samson, 162.
Sarrazin, v. Jean Sarrazin.
Satan, 143.
Schepps, *23*.
Schiel (J.), *27*.
Schmaus (M.), *29*.
Scott, *201*.
Siger de Brabant, *35*.
Silverstein (Th.), *199*, *200*, *220*, *221*, *222*.
Simon de Tournai, *30*.
Simon Tunsted, 279.
Simplicius, 11, *14*, *15*, 17-21.
Socrate, 18.
Spicq (C.), *85*.
Stegmüller (Fr.), *200*.
Sulpitius Victor, 25.
Summa philosophiae, *90*.
Suter (H.), 280.

Themistius, 53, *55*, *97*.
Themon, 279, 280.
Théodore, 25.
Théodoret de Cyr, *30*, 84, 85.
Théry (G.), 7-10, *40*, *49*, *50*, *52*.
Thomas d'Aquin (Saint), *29*, *30*, 31-35, *36*, *38*, *47*, *52*, *53*, *55*, 63, *64*, *66*, 68-70, *72*, 80, 82, 83, *84*, 86, *93*, *96*, 112, 125, 176, 177.
Thomas Gallus, abbé de Verceil, 8, *31*, *125*, 133, 172, 174, 177, 178.
Thorndike (L.), 278-281.
Timothée, 134, 148, 170.

Ulrich de Strasbourg, 9.
Usener, *13*.

Valentinelli, 203.
Van den Gheyn, 203.
Van Steenberghen (F.), *35*, *37*, *39*, *52*, *53*.
Vaux (R. de), *52*, *53*, *69*, *91*.
Vercellensis, v. Thomas Gallus.
Vicaire (M. H.), *79*.
Villari (P.), 221.
Virgile, 26, 205.
Vries (S. de), *12*.
Vrin (J.), 8.

Wagner (A.), *239*.
Wicki (N.), *29*, *30*, *70*, *80*, *95*.
Willard (R.), *201*.
Wilson (W. J.), 203.

Zanetti (A.), *203*.
Zénon, *93*.

INDEX DES MANUSCRITS CITÉS

Barcelone, *Arch. Capitular* **28**, 202, 204-211, 214, 226-229, *230*, *236*, *237*, *243*.
Berne, *Stadtbibl.* **363**, 11, 12, 25, 27.
Bonn, *Univ. Bibl. Lat.* **361**, 203, 212-214, 225, *230*.
Bruxelles, *Bibl. royale Lat.* **67**, 202, 203, 212-218, 220, 225, 226, 229-234, *231*, *235*, *237*.
Bruxelles, *Bibl. royale Lat.* **364** [5576-5604], 203, 234-238.
Cambridge, *Corpus Christi College* **20**, 212-214, *229-234*, *237*.
Constantinople, *Bibl. Millet Coll. Carullah* **1279**, *295*, 296.
Darmstadt, *Landesbibl.* **166**, 27.
Douai, *Bibl. mun.* **434**, *37*, 74, 78.
Erfurt, *Amplon.* Fol. **334**, *279*, *281*.
Erfurt, *Amplon.* Qu. **299**, 280, *281*.
Escorial **794**, *295*.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **2625**, 212-214, *219*, *229-234*, *237*.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **7983**, 174, 179, 180.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **12005**, 212-214, *229-234*.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **22302**, 212-214, 219, *229-234*, *237*.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **26137**, 212-214, *229-234*.
Naples, *Bibl. naz. Lat.* **VIII. AA. 32**, 203, 219, 238-243.
Oxford, *Bodl. Junius* **85**, *201*.
Oxford, *Bodl. Lat. th.* **e. 21**, *201*, *203*, *212*.
Padoue, *Anton.* **139**, *81*.
Paris, *Mazarine* **787**, *99*.
Paris, *Mazarine* **873**, 174, 175, 186-193.
Paris, *Nat. Fr.* **565**, *281*.
Paris, *Nat. Fr.* **1082**, *281*.
Paris, *Nat. Fr.* **1083**, *281*.
Paris, *Nat. Fr.* **24278**, *281*.
Paris, *Nat. Lat.* **1619**, 175.
Paris, *Nat. Lat.* **1620**, *99*, 134-171, 177, 178, 194, 197.
Paris, *Nat. Lat.* **2851**, 205, 214.
Paris, *Nat. Lat.* **6547**, 280.
Paris, *Nat. Lat.* **14723**, *279-281*.
Paris, *Nat. Lat.* **15156**, 279, 280, *281*.
Rome-Vatican, *Chapitre de Saint-Pierre*, D. **181**, 178, 179.
Rome-Vatican, *Chigi* **A. V. 129**, *99*, 177, 178, 194-197.
Rome-Vatican, *Lat.* **896**, 181-186.
Rome-Vatican, *Lat.* **4082**, 278, *280*, 281-294.
Rome-Vatican, *Reg. Lat.* **524**, 203.
Saint-Gall, *Stiftsbibl.* **1012**, 212, 219, *229-234*, *237*.
Saint-Gall, *Stiftsbibl.* **1050**, 212, 219, *229-234*, *237*.
San Marino (California), *Huntington Libr. Cod. El.* **26. A. 3**, 203, 226, 247, 248.
Venise, *Marc. Lat.* **VI. 30**, 203, 218, 244-247.
Verdun, *Bibl. Mun.* **54**, 249-275.
Vienne, *Bibl. Nat.* **362**, 204-211, *237*.
Vienne, *Bibl. Nat.* **1629**, 212, *230-234*.

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

BULLETIN SIGNALÉTIQUE

3e Partie : trimestrielle consacrée à la Philosophie et aux Sciences Humaines

Abonnements :

France..... 4.000
Étranger..... 5.000

Abonnement au Centre de Documentation du C. N. R. S.
16, rue Pierre-Curie — Paris (Ve)
C. C. P. Paris 9131-62 Tél. DANton 87-20

BULLETIN DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

(Directeur : J. Vielliard)

Paraît une fois par an et est vendu au numéro :
N° 1 : 300 francs. — N° 2 : 400 francs. — N° 3 : 460 francs. — N° 4 : 700 francs. — N° 5 : 460 francs. — N° 6 : 600 francs.

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions
Le numéro de 192 à 224 pages..... 1.000
Abonnement annuel (2 numéros)..... 1.600

II. — OUVRAGES

Henriette Psichari. — *La Prière sur l'Acropole et ses Mystères* (relié pleine toile)..... 1.000

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

Mlle Pellegrin. — *La Bibliothèque des Visconti Sforza* (relié pleine toile crème)..... 2.400
Richard. — *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum*..... 900
Vajda. — *Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes*..... 450
Vajda. — *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*..... 2.400
Vajda. — *Les Certificats de lecture et de transmission dans les Manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*..... 600

LES CAHIERS DE PAUL VALÉRY

Tirage limité à 1.000 exemplaires numérotés. L'ensemble des cahiers sera vendu dans les conditions suivantes :

1° Volumes reliés..... 160.000
(64.000 francs payables à la commande et 3.000 francs à la parution de chacun des volumes.)

2° Volumes sous étuis..... 174.000
(78.000 francs payables à la commande et 3.000 francs à la parution de chacun des volumes.)

Cinq volumes sont actuellement parus.

III. — COLLOQUES INTERNATIONAUX

III. — *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*..... 1.000
IV. — *Nomenclature des Écritures livresques du IXe au XVIe siècle*..... 660
VIII. — *Études Mycéniennes* (relié pleine toile)..... 2.000

Renseignements et vente : Service des Publications du C. N. R. S.
13, quai Anatole-France — Paris (VIIe)
C. C. P. Paris 9061-11 Tél. INV. 45-95

TABLE DES MATIÈRES

In Memoriam R. P. Gabriel Théry, O. P. (1891-1959), par Étienne Gilson..... 7-10

I. — Études

Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les *Catégories* d'Aristote dans le *Codex Bernensis* 363, par Pierre Hadot. 11-27

Introduction et texte, p. 11-14. — 1° Il s'agit d'un commentaire de *Categ.* 1 à 1-2, p. 14i; — 2° qui traduit d'abord en abrégeant le texte du commentaire de Porphyre, p. 15-16 ; — 3° qui utilise ensuite le commentaire de Porphyre « à Gedalius », probablement par l'intermédiaire du commentaire de Jamblique, p. 16-22 ; — 4° qui contient des termes et tournures propres à Boèce, p. 22-24 ; — 5° Note sur les *excerpta* qui accompagnent le fragment de Boèce, p. 25-27.

Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e^ siècle, par P.-M. de Contenson..... 29-97

I. Perspectives générales. 1. Le courant négateur de la vision immédiate, p. 29-31 ; — 2. L'affirmation de saint Thomas, p. 31-33 ; — 3. Le problème, p. 33-34 ; — 4. Le théologie de la vision au début du XIII^e^ siècle, p. 34-35 ; — 5. Aristote à Paris, p. 35-38. — II. La psychologie aristotélicienne et ses problèmes. 1. L'entrée d'Aristote, p. 38-39 ; — 2. La psychologie aristotélicienne, p. 40-41 ; — 3. Le premier *De Anima*, p. 41-45 ; — 4. Les difficultés, p. 45-47 ; — 5. Intellection des séparés et vision de Dieu, p. 47-49 ; — 5. David de Dinant, p. 49-50 ; — 7. Après la condamnation de 1210, p. 51. — III. Avicennisme et négation de la vision faciale. 1. Avicenne, interprète d'Aristote, p. 51-55 ; — 2. La noétique avicennienne, p. 55-58 ; — 3. L'intellection des séparés selon Avicenne, p. 58-62 ; — Noétique avicennienne et théologie de la béatitude, p. 63-65 ; — 5. Métaphysique avicennienne et vision de l'essence divine, p. 65-67. — IV. Aristotélisme avicennien et « courant négateur ». 1. De la théorie aux faits, p. 67-70 ; — 2. Le recours aux textes, p. 70-71 ; — 3. Points de repère chronologiques, p. 71-73 ; — 4. La mise en jeu de données aristotéliciennes, p. 73-77 ; — 5. Les traces d'avicennisme, p. 77-81 ; — 6. Synthèse provisoire, p. 82-84. — V. Le problème de la vision de Dieu. 1. Erigénisme ou avicennisme, p. 84-87 ; — 2. La convergence des platonismes, p. 88-95 ; — 3. Le mystère révélé de la vision béatifique, p. 95-96 ; — 4. *Quaestio valde difficilis*, p. 97.

La *Divinorum Nominum reseratio* selon Robert Grosseteste et Albert le Grand, par Francis Ruello 99-197

Introduction, p. 99-101. — Robert Grossetête, p. 101-120. — Albert le Grand, p. 120-133. — Appendice I. Robert Grossetête, *De divinis nominibus*, commentaire du chap. I, p. 134-171. — Appendice 2, p. 171-177. — Appendice 3, Robert Grossetête, *De divinis nominibus*, c. 5, p. 177-178. — Appendice 4. Thomas Gallus, *De divinis nominibus Explanatio*, p. 178-179. — Appendice 5. Pierre d'Espagne, *De divinis nominibus*, c. 5, p. 179-180. — Appendice 6. François de Meyronnes, *Opus baccalaurei*, Dist. 97, p. 181-186. — Appendice 7. Albert le Grand, *De divinis nominibus*, p. 186-193. — Appendice 8. Robert Grossetête, *Angelica hierarchia*, c. 2, p. 194-197.

II. — Textes et notes

The vision of Saint Paul : new links and patterns in the Western tradition, by Theodore Silverstein 199-248

Introduction, p. 199-204. — 1° Rédaction I, p. 204-211 ; — 2° Rédaction III, p. 212-214 ; — 3° Rédaction *Br.*, p. 214-218 ; — 4° Rédactions IX and X, p. 218-224 ; — 5° Conclusion, p. 224-226. — 6° Textes. Rédaction I, p. 226-229 ; — Rédaction III, p. 229-234 ; — Rédaction *Br.*, p. 234-238. — ; Rédaction IX, p. 238-243 ; — Rédaction X, p. 244-247 ; — Rédaction IV (extract), p. 247-248.

Le *De conditione angelica et humana* et les *Sententiae Anselmi*, par Yves Lefèvre 249-275

Introduction, p. 249-255. — Texte, p. 256-275.

L'*Inter omnes impressiones* de Nicole Oresme, par René Mathieu 277-294

Introduction, p. 277-282. — Texte, p. 282-294.

Un texte inconnu d'Aristote en version arabe. *Addenda et corrigenda*, par S. Pines 295-299

I. Le traité *De la Providence* attribué à Alexandre d'Aphrodise, p. 295-299. — Corrections à apporter au texte de l'article [Arch. hist. doctr. litt. M. A., XXIII (1956), 5-43], p. 299.

Index des noms de personnes et des ouvrages anonymes.. 301-304

Index des manuscrits 305

Imprimerie A. BONTEMPS, Limoges (France). — Dépôt légal : 1er trimestre 1960

Année 1933 (Tome VIII). — Gr. in-8 de 446 pages.

J.-T. Muckle : *Isaac Israeli's definition of truth.* — P. Mandonnet : *Guillaume de Moerberke, traducteur des « Economiques ».* — M. Mandonnet : *Albert le Grand et les « Economiques » d'Aristote.* — Et. Gilson : *Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant.* — M. Patronier de Gandillac : *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly.* — A. Combes : *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e^ siècle : Robert Ciboule.* — Textes inédits. P.-W. Hoogterp : *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.*

Année 1934 (Tome IX). — Gr. in-8 de 376 pages.

Et. Gilson : *Sens et nature de l'argument de saint Anselme.* — M. et C. Dickson : *Le cardinal Robert de Courson, sa vie.* — J. Paulus : *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu.* — L. Baudry : *En lisant Jean le Chanoine.* — L. Baudry : *A propos de la théorie occamiste de la relation.* — St. Swiezawski : *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot.* — Textes inédits et notes. P. Léon Amoros, O. F. M. : *La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden à Escoto* — A.-E. Taylor : *Regio dissimilitudinis.* — D. Sharp : *Simonis de Faversham Quaestiones super tertium « De Anima ».*

Années 1935 et 1936 (Tome X). — Gr. in-8 de 418 pages.

M.-D. Chenu : *Grammaire et théologie aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* — A. Hayen : *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée.* — D. Salman : *Algazel et les Latins.* — L. Baudry : *Sur trois manuscrits occamistes.* — G. Théry : *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche.* — J. Paulus : *Henri de Gand et l'argument ontologique.* — Textes inédits. Fr. Stegmüller : *Der Traktat des Robert Kilwardby,* O. P., *De imagine et vestigio Trinitatis.*

Années 1937 et 1938 (Tome XI). — Gr. in-8 de 344 pages (*épuisé*).

Année 1939 (Tome XII). — Gr. in-8 de 414 pages (*épuisé*).

Années 1940-1942 (Tome XIII). — Gr. in-8 de 416 pages (*épuisé*).

Années 1943-1945 (Tome XIV). — Gr. in-8 de 612 pages (*épuisé*).

Année 1946 (Tome XV). — Gr. in-8 de 492 pages.

Ed. Faral : Jean Buridan : *Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages.* — Et. Gilson : *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne.* — Et. Gilson : *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin.* — Jean Leclercq : *Le magistère du prédicateur au XIII^e^ siècle.* — P. de Lapparent : *Un précurseur de la Réforme anglaise, l'Anonyme d'York.* — L. Baudry : *Remarques sur trois manuscrits occamistes.* — R. Silvain : *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée.* — G. Vajda : *Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya.* — L. Mourin : *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent.* — H. Pouillon : *La Beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques* (1220-1270). — A. Combes : *Sur la date des sermons universitaires de Gerson pour la fête du Jeudi Saint.*

Années 1947-1948 (Tome XVI). — Gr. in-8 de 346 pages.

R. Silvain : *La tradition des Sentences d'Anselme de Laon.* — A.-M. Goichon : *Une logique à l'époque médiévale : La Logique d'Avicenne.* — M.-Th. d'Alverny : *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.* — D.-H. Salman : *Jean de La Rochelle et l'Averroïsme latin.* — J. Isaac : *Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est à lui seul probant.* — R.-A. Gauthier : *Trois Commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque.*

Année 1949 (Tome XVII). — Gr. in-8 de 282 pages.

In Memoriam : Mgr Martin Grabmann (Etienne Gilson). — Et. Gilson : *Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot.* — A. Koyré : *Le vide et l'espace infini au XIV^e^ siècle.* — G. Vajda : *La Philosophie et la Théologie de Joseph Ibn Caddiq.* — R. Roques : *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.* — M.-Th. d'Alverny : *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e^ siècle.* — Dom J. Leclercq : *L'idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire.* — G. Vajda : *Averroès a-t-il cité le Talmud ?*

Années 1950-1951 (Tome XVIII). — Gr. in-8 de 410 pages.

R. Roques : *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.* — G. Théry : *Documents concernant Jean Sarrazin.* — J. Leclercq : *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité.* — B. Smalley : *Some latin commentaries on the sapiential books in the late thirteenth and early fourteenth centuries.* — G. Théry : *Note sur l'aventure « bélénienne » de Roger Bacon.* — P. Glorieux : *La vie et les œuvres de Gerson.* — H. Elie : *Quelques Maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500.* — Textes : H. Dondaine : *Les « expositiones super ierarchiam caelestem » de Jean Scot Erigène.* — M. Cruz Hernandez : *El « Fontes quaestionum » de Abu Nasr al-Farabi.* — M.-Th. d'Alverny : *Un fragment du procès des Amauriciens.* — E. Faral : *Les « responsiones » de Guillaume de Saint-Amour.*

Année 1952 (Tome XIX). — Gr. in-8 de 368 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : S. Pines : *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens.* — M.-D. Chenu : *L'Homme et la Nature. Perspectives sur la Renaissance du XII^e^ siècle.* — A. Dondaine : *Hugues Etherien et Léon Toscan.* — Et. Gilson : *Les « Philosophantes ».* — F. Ruello : *Un commentaire dyonisien en quête d'auteur.* — Textes et Notes : J. Leclercq : *L'éloge funèbre de Gilbert de la Porée.* — P. Glorieux : *Le « Contra quatuor Labyrinthos Franciae » de Gauthier de Saint Victor.* — M.-Th. d'Alverny : *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne.*

Année 1953 (Tome XX). — Gr. in-8 de 376 pages, avec 7 fac-simile hors-texte.

Etudes Littéraires et Doctrinales : Et. Gilson : *Eglise et Cité chez saint Augustin.* — M.-D. Chenu : *Nature ou Histoire ? Une controverse exégétique sur la création au XII^e^ siècle.* — M.-Th. d'Alverny : *Visions cosmiques. (Le cosmos symbolique du XII^e^ siècle).* — G. Vajda : *Le Traité Pseudo-Maïmonidien : « neuf chapitres sur l'unité de Dieu ».* — L. Baudry : *Guillaume d'Occam, critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu.* — Textes : P. Glorieux : *La somme « Quoniam homines », d'Alain de Lille.*

Année 1954 (Tome XXI). — Gr. in-8 de 370 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Hadot : *Marius Victorinus et Alcuin.* — S. Pines : *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi.* — M.-D. Chenu : *Platon à Citeaux.* — M.-D. Chenu : *Conscience de l'histoire et théologie au XII^e^ siècle.* — G. Post : *Philosophantes and philosophi in Roman and Canon law.* — P. Denis : *Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle.* — A. Pézard : *Regards de Dante sur Platon et ses mythes.* — J. Barbet : *Le prologue du commentaire dyonisien de François de Meyronnes, O. F. M.* — Ch. Touati : *Dieu et le monde selon Moïse Narboni.* — R. Bauer : *Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cues.* — Textes : N.-M. Haring : *The commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius,* Contra Eutychen et Nestorium.

Année 1955 (Tome XXII). — Gr. in-8 de 316 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Courcelle : *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens.* — M.-D. Chenu : *« Involucrum ». Le mythe selon les théologiens médiévaux.* — Et. Gilson : *Boèce de Dacie et la double vérité.* — M.-Th. d'Alverny : *Note sur deux manuscrits du « De aeternitate mundi ».* — Et. Gilson : *Cajetan et l'humanisme théologique.* — Textes : N. Haring : *The creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras.* — Th. Silverstein : *Liber Hermetis Triplicis de VI rerum principiis.*

Année 1956 (Tome XXIII). — Gr. in-8 de 334 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : S. Pines : *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe.* — G. Vajda : *Un chapitre de l'histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie. La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalon Ashkenazi de Catalogne.* — A. Combes : *Présentation de Jean de Ripa.* — R. Mathieu : *A la recherche du « De anima » de Nicole Oresme.* — Textes : N. Haring : *A commentary on Boethius'* De Trinitate *by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis).

Année 1957 (Tome XXIV). — Gr. in-8 de 362 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Courcelle : *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance » (Platon, Politique 273 d).* — E. Jeauneau : *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches.* — Et. Gilson : *Marsile Ficin et le* Contra Gentiles. — Textes : F. Stegmüller : *Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien.* — A. J. Gondras : *Les* Quaestiones de anima VI, *manuscrit de la Bibliothèque communale d'Assise n° 159, attribuées à Matthieu d'Acquasparta.*

Année 1958 (Tome XXV). — Gr. in-8 de 342 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : B. Bischoff : *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften.* — G. Sajó : *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant.* — E. Gilson : *Notes sur une frontière contestée.* — A. Combes : *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son commentaire des sentences.* — Textes : N. M. Haring : *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius' de Trinitate.* — F. Lecomte : *Un commentaire scripturaire du XII^e^ siècle : Le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens.* — H. A. Oberman et J. A. Weisheipl : *The* sermo opinicius *ascribed to Thomas Bradwardine (1346).*

IMPRIMERIE A. BONTEMPS — LIMOGES (FRANCE)

GTU Library
3 2400 00253 8142

51783
THREE DAY
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
v.26
1959

v.26
1959

51783

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709